تراثنا

المحيط بالتكليف

للقاضي عبد الجبار

جمع الحسن بن احمد بن متوية

تحقيق

عمر السيد عزمي

مراجعة

الدكتور احمد فؤاد الأهواني

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر

الدار المصرية للتأليف والترجمة

المجموع المحيط بالتكليف فى العقائد

للقاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن أحمد المتوفى

سنة ٤١٥ هـ — سنة ١٠٢٥ م

وهو جمع الشيخ الامام الحسن بن احمد بن متوية

كتب سنة ٦٨٣ هـ. وهو من اهم كتب المعتزلة فى علم الكلام

المجلد الأول

حققه وقوم النص

عمر السيد عزمى

مراجعة

دكتور أحمد فؤاد الأهوانى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

اعتمدت فى تحقيق هذا المخطوط على نسختين :

(أ) نسخة دار الكتب المصرية رقم ٣٥٧ (عقائد تيمورية) ، وهى بقلم النسخ القديم ، مسطرتها ٢٧ ، وصفحاتها ٢٦٣ ، وتقع فى أسفار تسعة ، ويرجع تاريخ نسخها الى سنة ٦٨٣ هـ . وقد رمزنا لها بحرف « أ » .

(ب) ونسخة ثانية مأخوذة من مصور ميكرو فيلم عن الأصل المحفوظ بالمكتبة المتوكلية بصنعاء ، وهى بقلم معتاد ، مسطرتها ٣٠ ، وتقع فى أربعة وثلاثين سفراً ، يرجع تاريخ نسخها الى سنة ٦٠٥ هـ وبالفيلم فساد فى القطعتين الثانية والثالثة مما سبّب ضياع جزء كبير من الكلام ، كما أن التحميض أفسد كثيرا من الأوراق . ورمزنا لها بحرف «ب» .

وأول الكتاب « باب فى جُمل التكليف » : الذى تجب معرفته أولا ما نريده بالتكليف ، وقد ذكر أبوهاشم أنه الأمر بما على المرء فيه كلفة ، وذكر فى « نقض البدل » أنه ارادة فعل ما ، على المكلّف فيه كلفة ومشقة .. الخ .

وينتهى السفر التاسع من الكتاب ــ وهو نهاية النسخة التيمورية ــ بقوله :

فلا يفتشوا عنه مما لا يصح ، فانَّ السرَّ على الله تعالى محال ، ثم قد فتش القوم عنه فما وجه العتب علينا به ، وقد بسط القول فى ذلك ، وهذه جملة ما أورده .

والنسختان أغفل فيهما النقط والهمزات ، والخط يجرى على نسق واحـد طبقاً للطريقة القديمة ، فجاء بحيث تبدو الكلمات متـداخلة متشـابكة لعـدم الفواصل بينها ، ويبدو أن النسخة أ قد روجعت ، لأنّ الناسخ حين كان يسهو عن نسخ فقرات بأكملها ، يعود فيستدرك اثباتها بالهامش ، وقد يشـير بالنص الى موضعها منه اشارة واضحة ، وقد يغفل الاشارة أو يشير اشـارة لا تكاد تبين ، هذا الى خطأ فى الهجـاء كثـير . وليس من شك فى أنّ الخط المهمل النقط ، وهو يعبِّر عن موضوعات لها دقتها وعمقها ، مما يجعل المحقق يتحرز فى الترقيم ، وفى وضع الفواصل بأنواعها ، وفى وضع الشكل عنـدما لا يكون بدٌ من وضعه ، وهو انما يهتدى فى هذا كله بسياق الكلام ، مع فهم للموضوع جملةً .

وقد قمت باثبات الفروق بين المتن فى كل من النسختين ، واختيـار النص الأكثر وضوحاً وتمشياً مع سياق الموضوع ، مع اثبـات النص المقـابل فى كل حـال .

أما هوامش الكتاب ، فقد اقتصرت فيهـا عـلى ذكر أسماء الكتب التى أشير اليها فى المتن اشارة موجزة ونسبتها لأصحابها ؛ وعلى وضع بعض معـانى الألفاظ الغريبة ، تيسيراً للقـارىء ، وحتى لا ينصرف عن سـياق الكلام الى البحث فى معـانى الألفـاظ .

وبالرغم من أننى أفردت بآخر الكتاب فهرساً خاصا بأسماء الأعلام الواردة به ، مع ترجمة قصـيرة لكل منهم ، فاننى لم أجـد بدّاً من الاشـارة بالهامش الى بعض هؤلاء ، لغموض الاشـارة اليهـم بالمتن ، كقـوله « شيوخنـا » و « أبو على » و « أبو هاشـم » و « الشـيخ أبو عبـد الله ، ولكثرة ماورد فى الكتاب من آرائهم .

والكتاب منسوب للقاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى ؛ وليس القـاضى عبد الجبار بحـاجة الى التعريف ، فهو شـيخ المعتزلة فى عصره ، وهم يلقبونه « قاضى القضاة » ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولى القضاء بالرَّى ومات فيهـا سـنة ٤١٥ هـ = ١٠٢٥ م ، وله تصانيف كثـيرة (١) ذكر « بروكلمان »

(١) أنظر الأجزاء التى ظهرت من المغنى للقاضى ، وبخاصة الجزء السادس وهو الارادة والتعـديل والتجوير ، اذ فيـه مقـدمة طويلة عن حياته وكتبه .

بعضها فى الملحق رقم ١ من كتـابه « تاريخ الأدب العربى » ص ٣٤٣ — ٣٤٤ ، كما وردت أيضا فى فهرس مكتبة برلين ، وهى تسعة كتب هى :

شرح الأصول الخمسـة ، تنزيه القـرآن عن المطاعن ، تثبيت دلائل نبوة محمد ، المحيط بالتكليف ، رسـالة فى علم الكيميـاء ، الأمالى : نظام القواعد وتقريب المراد للرائد ، مسئلة فى الغيبة .

ثم ذكر له « بروكلمان » كتـابىْ : متشـابه القرآن ، المغنى وأغفلهمـا فهرس برلين .

كما ذكر فهرس برلين كتابىْ : طبقـات المعتزله ، والخلاف بين الشيخين وأغفلهما « بروكلمان » .

وعلى كل فقـد جاء ذكر كتـاب « المجموع المحيط بالتكليف » فى كلا المرجعين ، غير أنّ « بروكلمـان » ذكر أيضـا أنه من جمع الحسن بن أحمـد بن متّوية ، كما أشار الى النسـخة التيمورية ، وهى نفس النسـخة أ التى بين أيدينا . (طبقـات الشافعيـة الكبرى جـ٣ ص٢١٩ ، الأعلام للزركلى ص٤٧ ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ص٣٤٣ — ٣٤٤ ، فهرست مكتبة برلين) .

— نسبة الكتاب لقاضى القضـاه —

أما نسبة الكتاب للقاضى عبد الجبار ، فتقتضى شيئا من المناقشة ؛ فبينـا نرى « بروكلمان » ينسب الكتـاب صراحة للقـاضى ، نجـد أنّ ابن المرتضى لم يقل عند ذكر كتبه سـوى أنه « المحيط » — أما المحيط فى ماذا ، فلسـنا ندرى ؟

ثم نجد فهرس مكتبـة برلين يتثبت فى تحقيقه فيذكر أنه من جمع الحسن ابن أحمد بن متّويه ، وهذا هو الأصوب .

وابن متويه ذكره ابن المرتضى ضمن الطبقـة الثانيـة عشرة من طبقـات المعتزله ، وهم : أصحاب قاضى القضاة ومن أخذوا عنـه ؛ وذكر أيضـا أن له

كتباً مشهورة ، « كالتذكرة فى لطيف الكلام » و « المحيط فى أصول الدين » .
وهذه الاشارة هى كل ما وجدته بكتب التراجم عن الحسن بن متويه .

ومن المعروف أن للقاضى عبد الجبار أنواعاً من التآليف ، فمنها ما هو فى الكلام ككتاب « الدواعى والصوارف » و « الخلاف والوفاق » ... الخ .

ومنها ما هو فى الشروح « كشرح الجامعيْن » و « شرح الأصول الخمسة » ... الخ .

ومنها فى أصول الفقه ككتاب « النهاية والعُمَد » وكتاب « نقض اللُّمَعْ » .

ومنها جوابات مسائل كالرازيات والعسكريات .

ومنها أيضا أماليه الكثيرة كالمغنى ، الفعل والفاعل ، وكتاب « المحيط » ... الخ .

(ابن المرتضى : المنية والأمل)

وعندى ، أن كتاب المحيط بالتكليف الذى بين أيدينا ، ليس من « املاء » القاضى عبد الجبار ، وذلك للأسباب الآتية :

أولا : ما جاء بصدر الكتاب من أنه « جمع الحسن أحمد بن متوية » ، و « الجمع » عملية قد يدخل فيها التنسيق والتبويب ، وهو — على كل حال — غير الاملاء .

ثانيا : ما جاء بالكتاب من آراء منسوبة صراحة للقاضى عبد الجبار ، ومناقشة ابن متويه هذه الآراء فى الكتاب ، ومعارضتها أحيانا ، وليس من المعقول أن يعارض المؤلف نفْسَه .

هذا الى اشارات وردت بالكتاب كقوله :

... وأورد بعد هذا فصلين ، الغرض بكل واحد منهما ...... الخ ، وبدأنا بهذا الثانى لأن الفصل الذى يختص به مقدَّم فى الكتاب ؛ فهذا نوع من التبويب والتنسيق للكتاب .

ويقول فى موضع آخر :

... وانما غيَّرنا فى هذه الجملة ترتيب الكتاب عما هو عليه ، لما لم يتم القول فى ...... ، الا بعد تقديم ما أخَّره .

ويقول ابن متوية — عن القاضى — أنه : ذكر فى الكتاب ... الخ ، دل فى الكتاب ... الخ ، أشار فى الكتاب ... الخ ، أورد فى الفصل أن ... الخ ، وحكى رحمه الله — يعنى القاضى — عن الشيخ أبى عبد الله أن ... الخ ، ... وكلام شيوخنا رحمهم الله فى كتبهم ... وربما قالوا ... الخ ، وقوله : وهذا هو الذى ذهب اليه أبو الهذيل ، واختاره شيخنا أبو عبد الله وقاضى القضاه رحمهم الله .

وقوله : ولما ذكر فى الكتاب هذا الفصل ، سأل نفسه فقال ...... الخ ، يحكى عن القاضى .

ثم يعود فيقول : وتحقيق هذه الطريقة ...... الخ ، وأمَّا ما نصرنا به القول فى .... الخ ، فهذا هو رأى ابن متويه نفسه .

ثالثا : اذا كان لابن متويه كتاب اسمه « المحيط فى أصول الدين » فلا يبعد أن يكون هو نفس الكتاب « المحيط بالتكليف فى العقائد » ؛ ولا شك أن « العقائد » هى « أصول الدين » ، وربما كان هذا الخلاف فى العنوان من تحريف النساخ .

وعلى كل حال ، فموضوعات الكتاب وما جاء فيه من آراء ، لا يخرج معظمها عن موضوعات وآراء القاضى عبد الجبار ، ولا موضع للعجب من ذلك ، فابن متويه هو من تلامذة القاضى كما سبق القول ، ولا شك أن معظم ما بالكتاب هو

من آراء القاضى ، وابن متويه ينسبها اليه صراحة ، ثم ينسق طريقة عرضها ، فيقدم فيها ويؤخر ، أو يلخصها ، أو يذكر رأيه فيها .

والذى قصدت أن أقرره ، هو أن الكتاب ليس من املاء القاضى ، وأن جهدا كبيرا لابن متويه قد بذل فى جمع الكتاب ومناقشة ما جاء به ، فلا شك اذن أن له النصيب الأوفى فى اخراج الكتاب .

***

بقى أن النسخة أ تقع فى أسفار تسعة ، يحتوى كل سفر منها على عدد من « الأبواب » تتفاوت طبقا لموضوع « السفر » :

فالأول موضوعه « التكليف » ، وأبوابه : بيان جمل التكليف وأقسام ما كلفنا من العلوم ، بيان المقصد بالنظر والاستدلال ، بيان جملة أبواب التوحيد واثبات المحدثات الدالة على الله تعالى .

والسفر الثانى : كلام فى اثبات المحدث ، والثالث فى الصفات ، والرابع فى بيان ما لا يجوز عليه تعالى ، والسفر الخامس يشمل الكلام فى التوحيد والعدل والأفعال ، والسادس فى الحسن والقبح العقليين وكذلك الكلام فى الارارادة وأحكامها ، وأما السفر السابع فهو كلام فى القرآن وسائر كلام الله تعالى ، والثامن الكلام فى المخلوق ، والتاسع فى التوليد ، ثم باب فى القضاء والقدر . وبهذا تنتهى النسخة أ فهى لا تمثل الا أسفارا تسعة ، هى القسم الأول من الكتاب . أما النسخة ب فتقع فى أربعة وثلاثين سفرا ، نقدمها ان شاء الله فى أجزاء أربعة على التوالى .

وانى اذ أقدم هذا الكتاب من تراثنا القديم ، أرجو أن أكون قد وفقت حين قومت النص ، وحين وضعت النقط على الحروف ، وحين وضعت الفواصل بين العبارات . وفقنا الله جميعا ؟

عمر السيد عزمى

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم زدنا علما تنفعنا به ، وصلى الله على محمد وآله

« السفر الأول »

(باب فى جُمَل التكليف)

٢/أ
ب/٢ الذى تجب معرفته أولاً مانريده (١) بالتكليف . وقد ذكر أبو هاشم (٢) أنه : الأمر بما على المرء فيه كَلَفَة" ، وذكر فى « نقض البدل » (٣) أنه : ارادة فعل ما ، على المكلف فيه كلفة ومشقّة ؛ وفى « العسكريات » (٤) أنه : الأمر والالزام(٥) للشىء الذى فيه كلفة ومشقة على المـأمور به ، وكأنه جرى فى ذلك على طريقة اللغة ، فان التكليف مأخوذ من الكَلَفَة التى هى المشقّة ،واقتضى هذا التحديد أن لا تكون العقلياتُ داخلةً فى قبيل التكليف ، لأن الأمرَ فيها مفقود من حيث كان الأمرُ قولاً مخصوصا ، وذلك انما يتناول الشرعيات .

وقد يُذكر فى تحديده : اعلامُ المكلَّفِ فعلاً شاقاً وارادتُه منه ؛ وفى هـذا كلام" : فقد يتناول التكليف ما لا يجوز تعلُّق الارادة به ، مثل أن لا يطالب بديْنه، وكذلك فى كل ما يتعلق بالنفى ؛ ثم قد يصحّ وجودُ ما هذه صفته مع الالجـاء ولا يكون تكليفاً ، لأنه تعالى لو أعلمنا فعلا شاقا وأراده منّا ونحن مُلْجَئُون اليه ، لمـا كان مكلّفا لنا بذلك .

فألخّص ما فيه ــ والله أعلم ــ أنه : اعلامُ المكلَّفِ أن عليه فى أن يفعـل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك ، اذا لم تبلغ الحالُ به حدّ الالجاء، وهذا الاعلام قد يكون تارةً بخلق العلم ، وتارة بِنَصْبِ الدّلالة، فلهذا لا يكون أحدنا مكلّفا لغيره على الحقيقة ، وانّما يختصّ القديم ــ جلّ وعزّ ــ بالتكليف؛

---

(١) النسخة ب : نريد .
(٢) هو أبو هاشم الجبائى ــ أنظر : تراجم بآخر الكتاب .
(٣) أحـد كتب أبى هاشـم الجبائى .
(٤) أحـد كتب أبى هاشـم الجبائى .
(٥) ب : والايجـاب .

واذا أردنا بالاعلام ما ذكرناه ، صح في الكافر أنه مكلف ، فانه وان لم يعرف ما كلف فهو معرض للمعرفة بنصب الأدلة ، وعلى هذا يصير الصبي عند البلوغ مكلفا ، للتمكن في هذه الحال من المعرفة .

وهذه المشقة المعتبرة ، اما أن تكون في نفس الفعل أو في سببه ، كالنظر في باب المعارف أو فيما يتصل به ، على ما نقوله في المنتسب من رقدته ، لأنه يلزمه توطين النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه ، وتخليص العلم منها ، وفي هذا مشقة ظاهرة ، وانما جعلنا التكليف ذلك ، لأن عند حصوله في المكلف يعرف وجوب ذلك الفعل عليه ، ووجوب الاحجام عن بعض الأفعال،ولا فائدة (*) من التكليف الا ذلك ، وبهذا يتميز عن غيره من طفل ومجنون وبهيمة وغيرها .

ومتى ضممت الارادة الى الاعلام وجب أن يكون تأثير ذلك في حسن التكليف ، وكذلك اذا ضم اليه ازاحة العلة ، لأن التكليف على ما ذكرنا لا يقع الا من الله تعالى ، ولا يعلم هو — جل وعز — على الحد (١) الذي تقدم ، الا وهو مريد أو كاره اذا صح فيما أعلم أو كلف الارادة . وكذلك فلا يعلم(٢) الا وهو مزيح للعلة ، ولأجل هذا لا ينفصل وجود التكليف من حسنه ، لأن الاعلام لو حصل على الحد الذي ذكرنا (٣) لم يكن تعالى مكلفا ، أو كان العاقل لا يصير مكلفا ، ألا ترى أنه يعلم عند ذلك وجوب شيء عليه فعلا ، ووجوب شيء عليه تركا ، علم الارادة أو لم يعلم ، فيجب أن يكتفى في باب التكليف بالاعلام على ما ذكرنا .

واذا صحت هذه الجملة ، قلنا ان التكليف يتناول الفعل وأن لا نفعل ، وهذا على مذهبنا في أن القادر يجوز أن يخلو من الأخذ والترك . والا فعلى مذهب من خالف في ذلك يتناول الأفعال أبدا ، ولكنا بيناه على الوجه الصحيح، وقصرنا التكليف على ذلك ، لأن المشقة لا تكون الا في أحد هذين ، ولابد في التكليف من مشقة ، ولأنه لا بد من تردد الدواعي ، ولا تثبت الدواعي والصوارف الا الى الفعل أو الى أن لا نفعل .

(*) ما بين معقوفتين : ساقط بين نسخة أ .
(١) على الحد : ناقص بالنسخة أ .
(٢) يعلم : من الاعلام وهو تكليف الله العبد .
(٣) ب : ذكرناه .

وفى كلٍّ واحد من الفعل وأنْ لا نفعل يتناول التكليف فيه على طريقين :

ففى الفعل ، يستوى جميعه فى استحقاق المدح والثواب اذا فعل على وجه مخصوص ، ثم يفترقان فى وجه آخر ، وهو أنه قد يكون الذى يستحق الثواب لفعله ، يدخل فى استحقاق العقاب بأن لا يفعله ، وقد لا يكون كذلك ، فالأول الواجب ، والثانى الندب .

٣/١ وأمّا أن لا يفعل ، يستوى/جميعه فى استحقاق الثواب بأن لا يفعل على وجه مخصوص ، ثم يقع الفرق من وجه آخر ، وهو أنه قد يستحق العقاب بفعل شىء منه دون غيره ، فالأول هو القبيح ، والثانى هو ما الأَوْلى أن لا يفعله من ترك المطالبة بالدين ، ولا يخرج كل ما يتناوله التكليف بأن يفعل وبأن لا يفعل عن ذلك .

ثم ما عدا هذا من أفعال المكلّف لا يدخل تحت التكليف ، لكن يختلف وجه امتناع دخوله فى التكليف ، ولا يخرج عن قسمين : أحدهما لا يدخل فى التكليف لأمر يرجع الى صفة الفاعل ، والثانى لأمر يرجع الى صفة الفعل ، فالأول هو مايقع منه وهو ساه عنه أو ملجأ اليه ، فانّ ذلك للحال التى ترجع اليه لا يدخل فى التكليف ، والاّ فهو على الوجه الذى لولا الالجاء والسّهو (١) لكان له حكم مخصوص .

والثانى هو المباح لأن ذلك الفعل لصفة هو عليها لا يدخل فى التكليف ، حتى لا اعتبار فيه بحال الفاعل .

واذا صحّ أنه مكلّف بالأفعال اقداما واحجاما ، فلا بد من أن يظهر له الفرق بين ما هو مكلّف به ، وبين ما لم يكلّف ، وذلك يكون بأحد طريقين : أحدهما أن يعرف ما اذا فعله لم يستحق به مدحا ولا ثوابا ، واذا لم يفعله لم يستحق به ذمّا ولا عقابا ، وهو المباح ، فيعرف حينئذ أنّ ما عداه قد دخل تحت تكليفه .

والثانى أن يعرف الأفعال التى اذا فعلها يستحق بها (٢) ذمّا أو مدحا من

(١) ب : السهو والالجاء .
(٢) فى الأصل (به) .

الواجب والقبيح ، فيعرف أن ما خرج عنها ليس يدخل تحت تكليفه . ولا شبهة في وجوب العلم بصفة ما كلّف ، بل الحال فيه أظهر من الحال فى وجوب أن يقدر على ما كلّف ، ولهذا لم يقع فيه خلاف وانْ وقع فى جواز تكليف من لا يقدر ؛ واذا وجب أنْ يعرفه ، فحصول هذه المعرفة له تكون بطريقين : أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به ، وهو الذى نسمّيه ضروريا ؛ والثانى أنْ تنصب نه على ذلك دلالة يستدل بها ، فيفعل هو العلم . وفى كلا الوجهين لا بُدَّ مِنْ أنْ يفعل اللهُ تعالى ما معه يتمكن من العلم بصفة ما قد كلّف ، وانْ اختلف حال هذين العلمين ؛ فاذا كان ضروريا تناول جُمَلَ الأفعال ، وأفعالا على أوصاف أنها اذا كانت بصفة كيت وكيت ،فهى قبيحة أو واجبة أو حسنة ، وهذا هو الذى بجرى فى الكتب أنَّ العلمَ بأصول المقبّحات والمحسّنات والواجبات ضرورى ، واذا كان مكتسبا تناول أعيان الأفعال ، فيفترقان من هذه الجهة . وكما لا بد أنْ يعرف الفرق بين هذين الفعلين اللذين هو مكلّف بأحدهما دون الآخر ، فلا بد من أن يفصل بين حاليه ،وكونه مكلّفا فى احداهما (١) دون الأخرى، وانما يتم لهذلك بأن يعرف الشرط الذى معه يجوز تكليفه ، والشرط الذى معه لا يجوز (٢) تكليفه، وتفصيله يطول : وجملته أنه اذا كان مُزَاحَ العِلّة فى فعل ما كلّف ، مُتَرَدِّدَ الدواعى فيه ، فهو مكلّف" بذلك الفعل ، واذا لم يكن بهذه الصفة لم يكن مكلّفا ، فدخل تحت ازاحة العلّة القدرة ، وضروب التمكين والألْطَاف وماشاكلها مما يحتاج المكلف اليه . ويدخل تحت تردّد الدواعى زوال الالجاء والاستغناء (٣) بالحسن عن القبيح ، على ما نفصّل القول فيه (٤) ان شاء الله ، ثم لا يكون من شرطه أن يعلم أنه مكلّف ، بل يمتنع علمه بذلك لأنه انما يكون مكلّفا لشىء يفعله فى الثانى ، ولا طريقَ له من جهة العقل الى العلم ببقائه الى الثانى ، بل يعلم أنه كان من قبلُ مكلفا ، ويعلم أنه انْ بقى على هذه الشرائط كان مكلّفا .

وذكر فى آخر الباب فصلا معناه أنَّ هذا التكليف لابد له من ثمرة ، وهى الوصول الى نهاية المطلوب ، والخلاص من نهاية المحذور / ،اذْ المعلوم أنَّ نهايةَ المطلوب هو المنافع الخالصة الدائمة المفعولة على طريق الاجلال والاعظام ، ونهايةَ المحذور المضارُ الخالصة المفعولة على وجه الاهانة والاستخفاف ؛ وليس

ب / ٣

(١) فى الاصل احدهما .
(٢) معه لا يجو : بياض بنسخة ا .
(٣) فى الاصل (الاستغنى) .
(٤) ب : + فى مواضعه .

المقصد بالتكليف الا الايصال الى تلك المنافع ولكن يتعذر افـراد التكليف بما يوصل اليها فقط ، ولا يستحق على وجه الساعة العقاب بتركها ، وذلك لأن الذى ٤/أ يمكن أن تتصور فيه أنه يوصل الى المنافع / ولا يُستحق بتركه المضـار ليس الا النوافل ، وتكليفها ابتداء غير ممكن لأن وجـه حسن تكليفها ما فيهـا من التسهيل للواجبات والترغيب فيها ، فلا بد من أن تكون تابعة للواجبات ، فاذا لم يكن بد من تكليف الواجب فمن حكمه أن فاعله يستحق المدح ، وتاركه يستحق الذم والعقاب ، فصار اذن استحقاق العقاب على طريق التبع لاستحقاق الثواب ، لا أنه مقصود فى نفسه .

فهذه جملة الكلام فى بعض هذا الباب ، وقد كرر الـكلام فى التكليف من هذا الكتاب فى مواضع مختلفة على فنون شتى ؛ ونحن نذكر فى كل موضع من ذلك ما هو المقصود به ، ان شاء الله تعالى .

باب فى جملة ما كلف من العلوم

ذكر فى هذا الباب جملة ما كلفنا من الأفعال ، وما يصح انفراد البعض فيه عن البعض ، ومالا يتم الشىء منه الا بغيره ، واختلاف أحوال المكلفين فيما يعملونه ، واختلاف أحوال العلوم فيما يحتاج التكليف اليه ، فقال :

ان كل فعل كلفناه ينقسم الى علم وعمل ، والعلم وان كان عملا أيضا ، فله حكم يخصه لا يشاركه العمل الذى ليس بعلم فيه ، فلهـذا صح فيه افراده بهذا الاسم ؛ ولو أمكن ايراد عبارة تتناول هذا الذى جعلناه علما من دون ما تفيد فيه معنى العمل لكان الأولى أن نعبر بها ، ولكن ذلك متعذر . فاذا صـح (١) ما قلناه فالعمل يفتقر الى العلم ، والعلم لا يفتقر الى العمل ، وانما افتقر العمـل الى العلم لوجهين : أحدهما أنه ما لم يعرف المرء الفعل الذى قدكلف لايمكنه الاتيان به ، ولا يكفى أن يعرف عين الفعل دون أن يعرف الوجه الذى قـد كلف ايقاعه عليه ، اذ ليس المطلوب منه مجرد الأفعال ، وهذا وجه بأن يوجب حاجة العمـل الى العلم لئلا يكون مقدما على مانجوزه قبيحا ، وليكون واثقا أنه قد أتى بما هو تكليفه ؛ فأما العلم فقد يستقل بنفسه ، ألا ترى أنه قد يحصل العلم فيما يمتنع

---
(١) ب : واذا صح .

فيه العمل ، وهو نحو العلم بالله عز وجل وصفاته ؛ واذا أمكن فيه العمل فقد ينفرد علم واحد عن عمل آخر ، بل يلزم الغير ذلك العمل ، وهذا نحو العالم الفقير يعلّم الغنى حكم الزكاة ، فعليه العمل دونه ؛ وكذلك يعرّف الرجلُ المرأة أحكام الحيض. ويبين صحة هذا أن أحد العالِمَيْن اذا عمل بعلمه ولم يعمل الآخر به ، فقد صار علم غير العامل كعلم العامل فى اقتضائه لسكون النفس ، ولم يؤثر فيه فَقْدُ العمل ، فعلى هذه الوجوه ينفرد العلم عن العمل ، ويمتنع انفراد العمل عن العلم .

ثم سأل نفسه عن الفرق بين العالِم الذى يعمل بعلمه ، وبين العالم الذى لا يعمل بعلمه : وتحصيل ذلك أنهما من حيث هما عالمان قد سكنت نفوسهما الى ما اعتقداه لا يختلفان ، ومن حيث أتى كل واحد منهما بالعلم على الحدّ الذى وجب عليه لا يفترقان أيضا ، وانما يختلف حالهما فى وجوه ثلاثة : أحدها ما يثبت للعالم العامل من ثواب على هذا العمل ، وذلك مفقود فى صاحبه ؛ والثانى أنّ عمله بعلمه يصير سببا لانشراح صدره ، ولزيادة خواطر ترد عليه تفتح له من العلم أبوابا ، ويجرى ذلك مجرى الألطاف الزائدة التى يفعلها الله تعالى بالمهتدين على ما قال « والَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى (١) » ويصير ذلك كالمستحق بهذا العمل ، وهذا لا يثبت للعالم الذى لا يعمل كما لا تثبت زيادات الهدى لغير المهتدى ؛ والوجه الثالث ما يحصل من بركات علم العالم العامل (٢) لمن يأخذ عنه ويتعلم منه ، فانّ أثره أشدّ ظهوراً وبركاته أظهر وفوراً من البركات التى تثبت للعالم الذى جرّد (٣) العلم عن العمل ، لأنّ المتعلم اذا رأى العالم يعمل بعلمه كان ذلك داعياً له الى الخير ، ومتى رآه راغبا عن العمل صرفه ذلك عن العمل .

ولما ذكر انقسام التكليف فى الفِعْل الى العلم والعمل ، جاز أنْ يتوهّمَ مُتَوهِّمٌ أنّ العلوم كالأعمال فى باب أنّ المكلّف مأخوذ بتحصيلها أجمع ، كما أنه مكلّف فى الأعمال بذلك ؛ وليس كذلك ، بل العلوم مفارقة للأعمال ، فبعضها لا بد من أن يخلقه الله فيه / ، وبعضها هو المأخوذ بتحصيلها ، وانْ كان الجميع اذا حُصِّل فهو مضاف الينا اضافةً مخصوصة ، فيقال : هو علومنا ، ولا يقال بدلا من هذا فى العمل لو خلق فينا انه عملنا ، وهذا الذى يخلقه الله هو الذى نعبر عنه بالضرورى ، ولابد من أن يتقدم على التكليف بباقى العلوم والأعمال ،

٥/أ

(١) سورة محمد آية ١٧ .
(٢) ب : على من .
(٣) ب : تجرد .

ويجرى مجرى التمكين والاقــدار واللطف ، لأنه كما لا يتم التكليف الا بهــذه الأمور فكذلك لا يتم الا بتقدم هــذه العلوم ، وتجرى هــذه العلوم فى وجوب حصولها أولا ليتأتى التكليف بباقيها مجرى العلوم أجمع فى وجوب تقدمها أولا على الأعمال ، فكما اذا لم يكن هناك علم لا يتأتى الاتيان بالعمل على ما كلف ، فكذلك ما لم تتقدم هذه العلوم لا يمكن اكتساب العــلوم الأخر ، فلأجــل ذلك أجريناها مجرى القدرة وغيرها .

وقد قسِّم ما يجب تقدمه على التكليف من قِبَــل الله تعــالى الى قسمين : أحدهما ما يكمل به العقل ، والثانى ما هو أصول الأدلة ؛ والكلام فى العلوم التى يُعبَّر عنها بالعقل مذكور فى غير موضع ؛ وأمَّا أصــول الأدلة فهى أيضــا علوم ضرورية ، وفى الغالب لا ينفك كمال العقل عنها (١) ، فانّ أصل الدلالة على أنّ العبد مُحدِث هو تعلّق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده وداعيه وذلك من جملة كمال العقل ، وكذلك فأصل (٢) الدلالة على اثبات الأكوان حصول الجسم مجتمعا مع جواز أن يبقى مفترقا ، وذلك يُعْرف ضرورةً ؛ ولكن انما فصل بين ذلك وبين ما هو من كمال العقل ــ والله أعلم ــ ، لأنه قد يكون المكلَّف تارة غير مكلَّف بأشياء ، فلا يلزم أنْ يعرف أصل الأدلة فيها وهذا على ما نقوله من صحة انفراد التكليف العقلى عن التكليف السمعى ، فاذا لم يكن مكلَّفا بالسمع لم يلزم علمه بمخبر الأخبار وهو أصل الدلالة على الشرعيات ؛ ففى هذا وما أشبهه لا يمتنع انفراد أصول الأدلة عن كمال العقل .

ولا شُبْهَةَ فى أنّ العلمَ بأصول الأدلة يجب أنْ يكون ضروريا ، لأنه لو لم يكن كذلك للزم (٣) أنْ يكون على كل دليل دليلٌ ، وهــذا يؤدى الى مالا نهاية له من الأدلة ؛ وليس هذا من الباب الذى نقول انه ليس يجب أن يكون كل علم مكتسب له أصل ضرورىٌ يُرَدُّ اليه ، لأنّ الغرض بهذا النفى أنْ تثبت مثل هذا الحكم الذى نثبته باستدلال فى موضع آخر ضرورةً ، وهذا يختلف ، فربما وجد ، وربما لم يوجد ؛ ففيما يوجد هو كالعلم بقبح الكذب الذى فيه منفعة ودفع مضرة ، مردود الى الكذب الخالى عنهما ؛ وليس العلم باثبات الصانع بمردود الى العلم بالمحدث فى الشاهد ، ثم نحكم (٤) بِكَوْن أحدنا محدثا يُعرف ضرورة ،

---

(١) فى نسخــة ا : عنــه .
(٢) بيــاض بالنسخة ب .
(٣) ب : الزم .
(٤) ب : + بأن .

وكذلك الحال فى صفاته ، وان كان فى هذا أيضا لا بد من أن يكون الأصل معروفا ضرورة (١) على ما تقدم ، فيجب أن نعرف الفرق بين هذين .

فاذا حصل للمكلّف كمال العقل ، وعرف أصــول الأدلة ، لزمه من بعــد تحصيل المعارف ، وجملتها لا تخرج عن أمور ثلاثة : أحدها العلم بالأفعال التى كلّف ، وبصفاتها ، والوجوه التى عليها تقع ؛ والثانى العلم بالمكلّف ، وصــفاته ، وحكمته ؛ والثالث العلم بما نستحقه بهذه الأفعال من منافع ومضار . فالأول انما وجب لكى يتأتى منه الاتيان بما كلّف على وجهه ، على ما تقــدم القول فيــه ، وأمّا العلم /ب٤/ بالمكلف وصفاته وحكمته ، فانما وجب لوجوب العلم الثالث ، وتعذّر تحصيله الا بتقديمه عليه . وأمّا الثالث فلأنه يصير لطفا له فى فعل الواجب وتجنب القبيح ؛ واللطف متى كان من فعل المكلّف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس ، فلزمه تحصيله لنفسه : ألا ترى أنه اذا علم استحقاقه للثواب بالواجب دعاه ذلك الى فعله ، واذا علم استحقاقه للعقــاب بالقبيح صرفــه ذلك عن فعله ، فلا بد من أن يحصل هذا الداعى وهذا الصارف ، ولن يتم ذلك الا بمعرفة الله جل وعز . فاذا جرى /أ٦/ فى الكلام أنها لطف ، فالغرض أنّ ما هو لطف فى الحقيقة لا يتم دونها ، والباب منزحم بهذا الفصل الأخير وانما ذكرت الجملة المتقدمة توطئة لذلك ، فاذا صحت هذه الجملة ولزمته هذه الضروب الثلاثة من العلوم ، فمعلوم أنها فى أنفسها مختلفة فى طرقها .

أما علمه للمكلّف الحكيم وصفاته وما يستحقه من جهته من نفع وضر ، فلا وجه فيه الا الاستدلال بكل حال ؛ وأمّا علمه بصفات الأفعال وما كلف فعلاً أو تركا فعلى ضربين : أحدهما نعرفه ضرورة كوجوب شــكر النعمــة ودفع الضرر وما شاكلهما ، وكقبح الكذب العارى من نفع ودفع ضرر ، وكحسن الاحسان ، الى ما شاكل ذلك مما يعود فى مواضعه . والثانى نعرفه باستدلال ثم ينقسم : فربما كان استدلالا عقليا ، وربما كان شرعيا ، فصارت الشرعيات أجمــع مختصة بأن طريقها الدليل ، وانقسمت العقليات الى ما قدمناه . واذا جرى فى الكلام أنه معروف من ضرورة الدين ، فانما يراد به أن علمنــا بأنّ النبى صلى الله عليه وسلم كان يتديّن بذلك ويعتقده (٢) ضرورى ، والا فأحكام الشرع كلها تعرف بالدلالة (٣).

---

(١) أ : ضروريــا .
(٢) ويعتقــده : ساقطة من ب .
(٣) ب : بالادلة .

باب فى ذكر أقسام ما كلفنـــا من العلوم

هذا الباب يشتمل على فصلين : أحدهما أقل ما يجوز أنْ يكلّف المرء علماً ، والثانى ما قد استقر عليه التكليف من الأصول التى لا بدمن معرفتها ؛ وفى الأول ضرب من الخلاف بين شـيوخنا فكان أبو على (١) يقـول ان أقلّه أن يعرف الله بتوحيده ، ولا يلزم معرفة عدله لأنه علم بغيره من الأفعال ؛ وكان أبو هاشم يقول لا بد من أن يعرفه بتوحيده وعدله ويعرف استحقاق الثواب والعقاب لمـا قد ثبت من أنّ المعرفة تجب لأنها لطف ، ولا يثبت اللطف بمجرد العلم بذاته وصـفاته وعداه دون أنْ ينضاف اليه ما ذكرناه .

ونقول ولو ثبت أن وجوب العلم بالله تعالى هو لمـا قاله أبو على من وجوب شكر المنعم ، وأنّ ذلك لا يتم الاّ بمعرفته ، لكان من الواجب اضافة العلم بالعدل اليه ، لأنه لا يعلم أنه تعالى قصد بما فعله وجه الاحسان ، حتى يستحق على ذلك الشكر الاّ بعد العلم بأنه عادل حكيم . وقد اختار قاضى(٢)القضاة(٣)أن يكلّف بعد ذلك فعل واجب أو تحرز أمر قبيح وأن يبقى قدراً من الوقت يتمكن فيه من ذلك ، لأنه غـير جائز أن يكلّف اللطف ولا يكلّف الملطوف فيـه ، لأنّ اللطف لايراد لنفسه ، وانما يراد لمـا هو لطف فيه ؛ فاذا كان كذلك ولم يقع له بهـذه المعرفة انتفاع الاّ بما ذكرناه فيجب تبقيته هذا القدر ، فانْ فعـل فيه واجبـاً أو اجتنب قبيحا فقد فعل ما عرّض له واسـتحق به الثـواب ، والاّ جاز فى الوقت الثانى من الله ــ جلّ وعز ــ أن يخترمه (٤) .

فأما جملة ما كلف المرء العلم به الآن فيذكر على وجوه ، فيقال : يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل ، ويقتصر عليهما ، ويجعـل الأبواب الأخر داخلة فى باب العدل ؛ وقد يفصّل فيقال : يلزمه أن يعرف التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعـروف والنهى عن المنـكر ، من حيث انتصب للخلاف فى الوعيد وفى الأسماء والأحكام قوم قد وافقوا فى العدل .

وربما يُذكر فيقال : تلزم معرفـة التوحيد والعـدل والنبوّات والشرائع ، فيكون العدل قد تضمّن الوعد والوعيد وغيرهما ، وقد جعل (٥) هذه الجملة فى

---

(١) هو أبو على الجبائى ــ أنظر « تراجم » بآخر السفر .

(٢) قوله : « وقد اختار قاضى القضاه » يدل على أن الكتاب من وضع الحسن بن متويه .

(٣) قاضى القضاة هو القاضى عبـد الجبار .

(٤) أى يهلكه : أنظر مادة اخترم فى لسان العرب .

(٥) قوله وقد جعل هـذه الجملة فى الكتاب مرتبة دليل على أن هذا المؤلف من تصنيف ابن متويه .

الكتاب مرتبة على أحد طريقين ، فيقال كل ما تلزم معرفته لا يخــرج عن ضربين : اما أن يكون مضافا الى أسبابها وطرقها والأمور الموصلة اليهــا ، واما أن يكون مضافا الى معلوماتها ، وذلك وان كان هو الغرض بما بيناه ، فهو على غير ذلك الترتيب ، لأنك بقولك انه يضاف الى طرقها ، تريد ما يُعْلم بحجة العقل ، فيدخل فيه التوحيد والعدل والنبوات وغير ذلك ، وما يعلم بالكتاب والسنة والاجماع من الأحكام ؛ ولا يلزم على ذلك أن يضاف القياس وخبر الواحد الى هذه الأدلة الأربعة ، لأن دلالتهما مرتبة على الاجماع وهو الأصل فيهما فلا يجب افرادهما .

وأما اذا أضفته الى المعلومات فهو أن تقول : علوم التوحيد ، وعلوم العدل، ١/٧ ثم كذلك فى سائر/هذه المعلومات ، ولكل واحدة من هــذه المعلومات مقدمات لا يتم المقصود دون العلم بها ، فتجرى مجراها فى وجوب العلم بها ، كما جــرى العلم بالله وبعدله مجرى العلم باللطف الحقيقى من العلم بالثواب والعقــاب فى أنه واجب كوجوبه لمــا لم يمكن الوصول اليه من دونه ، وكما أن كثــيرا من علوم العقل وغيره من الضروريات ، جرى مجرى العلم بأصول الأدلة وهو المقصود ، وعليه تقف صحة النظر والاستدلال ، ولكن لا ينفرد العلم بأصول الأدلة عن هذه العلوم الأخر ، ففعل القديم تعالى الكل .

وانما نريد بهذه المقدمات ما يتصل بالعلم بحدث العالم ، وما أشبه ذلك فى كل باب على ما نرتبه ؛ فيجب على المكلف تحصيل العلم بهذه الوجوه أجمع ، وليس غرضنا بذلك أن على كل مكلف أن يعرف تفاصيل هــذه الأدلة وما به تحــل الشبه وتدفع الأسئلة (١) ويحترز من النقوض ، وأن يعرف تحرير العبارة فى هذه الجمل ، لأنا لو قلنا ذلك لأخرجنا كثيرا من مكلفى العوام من لزوم ذلك لهم وانما نريد به ما لا يتعذر على العامى معرفته من جمل هذه الأبواب . فهذه طريقة القول فى ذلك .

(١) فى الأصــل الاسؤلة .

باب فى ذكر ترتيب هــذه العلوم

المقصد بهذا الباب كيفية ترتيب العلوم (١) التى ذكرنا أنهــا تلزم المكلّف ، وما له حظّ الرتبة وما يلزم فى الثانى .

والأصل فى ذلك أنّ الذى يلزم العلم به أولا هو التوحيد ، ويرتّب عليــه العدل لوجهين : أحدهما أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى ، فلا بدّ من تقدم العلم بذاته ليصحّ أنْ تتكلم فى أفعاله التى هى كلام فى غيره ، والثانى أنّا انما نستدل على العدل بكونه عالمــا وغنيا وذلك من باب التوحيــد ، فلا بد من تقــدم العلم بالتوحيد لينبنى العدل عليه ، وكما لا بد من ترتّب العدل على التوحيد فلا بد من ترتّب التوحيد على مقدمات لا يتم العلم بالتوحيد من دون العلم بها ؛ ألا ترى أن الغرض بالتوحيد هو تفرده ــ جلّ وعزّ ــ بصفات لا ثانى له فى استحقاقها، ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الأجسام وحاجتها الى مُحْدِث ، واثبــاته ــ جلّ وعزّ ــ محدثا لها دون غيره ، ثم بيان الصــفات التى تثبت له لذاته ، وما يستحيل عليه ، فيجب أن نعرف هذه الجملة أولاً ؛ واذا ثبتت فقد عُرف التوحيد ثم ينبنى (٢) العدل عليه .

وللعدل أيضا مقدمات يترتب ما هو المقصود بالعدل عليهــا ، ألا ترى أن الغرض بالعدل هو أنه تعالى لا يفعل القبيح ، ولا يخلّ بالواجب عليه ، واذا كان كذلك ، فلا بد من أنْ نعرف أحكام الأفعال والوجوه التى تؤثر فى الأحكام ، نحو ما يَقْبُح ويَحْسُن ويجب ، وما يؤثر فى القُبْح والحُسْن والوجوب ، بل لابد أن نعرف ما ليس له فى الوجود صفة زائدة على حدوثه ، كنحو الحركة اليسيرة والكلام اليسير اذا وقعا من النائم والسّاهى . وانما وجب العلم بهذه الأشــياء لأنّا نريد اثبــاته ــ جلّ وعزّ ــ فاعلا للواجب ،ونريد أن ننفى عنــه أنْ يقع فى فعله قبيحٌ ؛ وكما ننفى هذا عن فعله ننفى أن يقع فى أفعاله ما لا يختص بوجه زائد على حدوثه ، حتى لا يكون موصوفا بالحسن ولا بالقبح .

فاذا نحن عرفنا هذه الأصول ، ونفينا أن يقع فى أفعاله القبيح ، وأثبتنــاه فاعلا للواجب ، ولمــا هو حسن واحسان ، دخل تحت هذه الجملة ما يتصــــل بالنبوّات من التكاليف الشرعية ، لأنه ــ جلّ وعزّ ــ اذا علِم أنّ صلاح عباده يتعلق بأمــر من الأمــور لا ســبيل لهــم الى معرفتــه من جهـــة العقــول ،

(١) ب : هــذه العلوم .
(٢) ينبنى : بنى فى نسخــة أ .

ب/٧ فلا بد من / أن يبعث اليهم من يعرّفهم ذلك ، فيكون من باب ازاحة العلّة ، ويدخل فى جملة العدل ، ونعلم أنّ ما يأمر به فهو حسن ، وما ينهى عنه فقبيح ، وما يخبر عنه فصدق . واذا دخل تحت العدل النبوّات والشرائع ، فقد دخل تحته الوعد والوعيد ، لأنّ العلم بهما على الحدّ الذى نثبت الآن هو من جهة السمع ؛ وكذلك اذا وجب أنْ يعرّفنا الله مصالحنا فقد تضمن ذلك بيان المنزلة بين المنزلتين ، لأنّ علينا تكليفاً فيما نجريه من الأحكام على المكلّفين ، ومن تسميتهم بأسماء مخصوصة ، لما لنا فى / ذلك من ضروب اللّطف والصلاح ، وكذلك فقد تضمن وجوب تكليفنا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لما لنا فيه من الصلاح . ٨/أ

وكل هذه الأصول ، وما يتعلق بها ، قد دخل تحت التوحيد والعدل على ما فصلناه ، ولن يخرج كل خلاف يقع فى أبواب العدل عما ذكرناه ، لأنّا ننفى عنه فعل القبائح ، والمجبرة تضيفها اليه ، ونحن نثبت كثيرا من الأفعال أفعالا له لأنها حسنة والثنوية (١) تعتقد قبحها فتنفيه عنه ، ونحن نقول انه يجب عليه تعالى أن يلطف للمكلّف ، وأصحاب اللطف ينفون هذا الوجوب ، وبالعكس من ذلك يوجب القائلون بالأصلح فعل الأصلح ، ونحن ننفى وجوبه ؛ فاذا تدبرت هذه الجملة عرفت أنّ جميع مسائل العدل لا تخرج عما ذكرناه .

ثم ذكر فى آخر الباب فصلا أسقط به سؤال مَنْ يقول : كيف قصرتم (٢) التكليف من جهة الأفعال على العلم والعمل ، وقد عرفتم أن كثيرا من التكاليف العقلية والشرعية موقوف على الظن ؟

والجواب أنّ الظن قد دخل تحت قولنا عمل ، فلا يلزم على ظاهر اللّفظ افراده باسم آخر . هذا وقد ذكرنا أنه لو أمكن تسمية العلم الذى قد يستقل بنفسه باسم غير ماينبىء فيه عن الفعلية لكان هو الواجب ، وانما تعلق أكثر التكاليف دينا ودنيا بالظنون لتعذر أن يصل المرء الى العلم بالواقعات فى المستقبل ، فأقيم الظنّ مقامه . ووجب على القديم جلّ وعزّ تمكين المكلف من الأمارات ، كما لزمه تمكينه من الأدلّة فيما وجب تحصيل العلم به . وغير ممتنع أن يكون لزوم

---

(١) هم أصحاب الاثنين الأزليين ، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه والثنوية قالوا بتساويهما فى القدم واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس (الملل والنحل للشهرستانى ص ٦١٧ ، ٦٥٦) .

(٢) ب : حصرتم .

فُعل من الأفعال موقوفا على شرط يحصل من المكلَّف ، كما لم يمتنع وقوفه على شرط ليس من فعله ؛ ألا ترى أنَّ كثيرا من العبادات تتعلق بأوقات ، وهى من فعل غير المكلَّف ، فلا يمتنع أن يقف تكليفه على فعل من جهته ، وهو الظن المخصوص الذى عند حصوله يلزمه العمل ، ثم لا يكون عمله عملا بالظن فان الأحكام لا تكون مظنونةً قط ، وانما [1] الظن يدخل فى طرقها ، والاَّ فمتى حصل غالب الظنّ فى حصول نفع أو ضرر علم أحدنا بعقله حسن الاقدام ، أو وجوب التحرز ، وهكذا الحال فيما سبيلُه سبيل الاجتهاد فى الشرع أنَّ الأحكام فيها معلومة . فليس لأحد أنْ يدَّعى علينا النقض فى قولنا من قبل انَّ العمل مفتقرٌ الى العلم للوجهين اللذين ذكرناهما ، وقد بيَّنا ما يُسقط ذلك عنا ؛ فعلى هذه الطريقة يجرى هذا الباب .

باب فى بيان ما يجب أن يتفق فى التكليف وما يجوز أن يختلف

اعلم أنه ذكر فى أول الباب ما قد تكرر من أنَّ على المكلف معرفة الله بصفاته ، ثم معرفة صفة ما كلَّف من الأفعال ، وليس هو المقصود بالباب ، بل الغرض أنَّ ما قدَّمناه من التكاليف فعلاً وكفًّا هل يتفق فى جميع المكلفين أو يختلف فيهم ؟ وما الذى يقضى باتفاقهم فى كونهم مكلَّفين به ؟ وما الذى يختلفون فيه ؟

والأصل فى ذلك أنَّ التكاليف لاتعدو أحد وجهين : امَّا أنْ يكون تكليفا عقلياً أو تكليفا سمعياً ، والغرض بالعقلى ما يكون الطريق الى معرفته العقل ، وانْ كان ربما يختلف : فقد يُتَوصل اليه تارةً بالاضطرار ، وتارةً بالاستدلال . والمراد بالسمعى ما يكون طريق معرفته السمع ؛ وكلّه لابد من الاستدلال فيه على ما تقدم . فاذا ثبت ذلك فالعقليات على ضربين : أحدهما ما يتفق المكلَّفون فيه لاتفاقهم فى سببه ، والثانى يختلفون فيه لافتراقهم فى سببه .

فالأول ينقسم الى فعل وكف عن الفعل ، والفعل هو المعارف التى تتصل بالله ــ جلَّ وعزَّ ــ وعدله وما هو مستحق من جهته من الثواب والعقاب ، ويُعَدُّ فى هذا القبيل شكر نعم / الله تعالى خاصة دون نعم غيره مما قد يجوز انفكاك المرء عنه ، وما كان من القبيل الذى يعدُّ فى الكفِّ بالامتناع من القبائح العقلية نحو الظلم والكذب وغيرهما من جهل وما شاكله ، فانما استمرت الحال

٩/أ

(١) ب : وانما يدخل الظن .

فى جميع المكلفين فى وجوب (١) المعرفة لأنّ وجوبها هو لأجل كونها لطفاً ، وهذا شائع فى جميعهم اذْ لا أحــد من المكلفين الاّ ومتى عرف اســتحقاق الثواب والعقاب ، حصــل له الداعى والصــارف وذلك هو المطلوب ، فلذلك استوت حالهم فى وجوبه عليهم .

والمشكل من الجملة موضع واحد : وهو أنه لو قدر أنْ يقع فى العقــلاء من يعلم اللهُ تعالى من حاله أنه يتقدم على الواجب العقلى ، ويكف عن القبيح العقلى ، من دون أنْ يعرف الله ــ عز وجل ــ ويعرف استحقاق الثواب والعقاب من قِبَله ، حتى لا تكون له فى هذه المعرفة لطف ، وحتى تكون حاله كحــال من يعلم أنه يتقدم على العقليات وانْ لم يكلف بالشرعيات ، فكما أنه لا يحسن تكليفه بالشرعيــات فكذلك لا يجب أن يكلّف (٢) من وصفناه المعــارف ، لأنّ وجه وجوبها كونها ألطافا ، وقد صار هذا المكلف ممن لا يُخلّ بواجب ولا يقدم على قبيح .

فانْ قيــل : فما جوابكم انْ قلتم انه لا يكلّف العلم بالله ، وانه يدخــل الجنة مستحقا للثواب ، فقد أجزتم أنّ مَنْ لا يعرف الله يستحق الثواب ؛ وانْ قلتم : لا بد من أن يكلف ، فما وجه حسن تكليفه والحال ما قلناه ؟

والممكن فى الجواب عنه أحد طريقين : امّا أن نقول لولا ورود السمع بأن من لا يعرف الله تعالى لا يدخل الجنة مثابا ، لأجزنا فيمن وصفته أن ينفرد تكليفه عن المعارف فيدخل الجنة ، لكن ما ذكرناه المــانع ، فانكشف لنــا بهذا السمع أن لا تعلق لمــا ذكره الســائل . وامّا أنْ يقــال انّ هــذا الذى علم من حاله ما وصفتــه ، قد ثبت أنه اذا عرف ما ذكرناه كان داعيــة أقوى ، فلا بد من أن نعرض لهــذه المعرفة لمــا قد ثبت أن اللطف يجب أن يفعــل بالمكلف على أبلغ الوجوه ، فانّ ما دلّ على وجوب اللّطف دلّ على أن الأبلغ مراعى فيه ، فهــذه حال ما سأل عنه . والذى أضفناه الى المعارف من شكر النعمة ، انما هو فى شــكر النّعم التى تصل اليه من جهة الله ، لأنها التى لا ينفكّ أحد من المكلفين عنــه ، ولأنها التى لا يرد عليها ما يُحْبِطُها ، فتحل من هذا الوجه محــل المعــارف ، وليس لأحد أن يضيف الى ذلك بر الوالدين ، لأنه قد لا يكون لازماً من جهــة

---

(١) ب : باب .

(٢) ب : فكذلك يجب ان لا يكلف .

العقل بأن لا يكون من الوالد نعمة واحسان الى ولده ، بأن يطأ امرأة فيحبلها ويغيب عنها فتلد ويبلغ الولد ، ثم يعود والده ولم يكن منه الا أن قضى شهوته وأربه ، فلا نعمة له عليه ولا شكر يستحقه على ولده ، وكذلك فقد يقع فى الآباء من يحبط نِعمَه على الولد فلا يستوجب الشكر ، ولكن لما كان الغالب من حال الآباء الحنو والشفقة على الأولاد ، جاز أن يشتبه الحال فيه ، وانْ اكان على كل وجه لا يمتنع ورود الشرع ببرّ الوالد على جميع الحالات ، فهذا هو الكلام فى الفعل الذى يتفق فى المكلّفين .

فأمّا اتفاقهم فى الكفّ عن الفعل ، فهو كالامتناع من الظلم والكذب والجهل وغير ذلك ، لأنّ قبحه لا اختصاص له ببعضهم الا ما له بسائرهم ، فوجب اتفاقهم فيه لا محالة .

فأمّا القسم الآخر من العقليات فانما يفترق حالهم فيه لافتراقهم فى سببه ، وهذا كنحو رد الوديعة ، وقضاء الدين الانصاف ، اذْ ليس كل أحد يستودع ولا أن يستدين ولا أن يجنى هذا فيما يتصل بحقوق الغير . وقد يتفاوتون أيضا فيما يرجع اليهم نحو دفع الضرر ، فقد يَدْفَع اليه بعضهم دون بعض ، فيجب عليه اذ لم يبلغ الحال به حدّ الالجاء ؛ فعلى هذه الجملة تجرى العقليات .

فأمّا السمعيات فانما تتكلم فيها وقد ختمت النبوّة لمحمد صلى الله عليه ١٠/اوعلى آله ، وَ علِمَ القديم ــ جلّ وعزّ ــ/ أنّ مصالح العباد لا تختلف ب/٦ فى هذا الشرع الى أن ينقطع التكليف عنهم ، فحلّت هذه الشرعيات ــ أنها لا/ تتغير ــ محل العقليات . هذا على اطلاق القول ، ثم تنقسم أيضا هذه السمعيات : ففيها ما لا يتفاوتون فيه فى الجملة لاتفاقهم فى الأسباب ، كنحو الطهارة والصلاة والصوم وغير ذلك (١) ، وانْ كانت التكاليف مختلفة فى ذلك على بعض الوجوه بالسفر والمرض والحيض والطّهر (١) ، وفيها ما لا يتفقون فى سببه ، كنحو الزكاة والحج والجهاد والحدود والقصاص وغير ذلك ؛ فعلى هذه الجملة يجرى هذا الباب .

(١ ــ ١) ب : وان كانت التكاليف والطهر : ساقطة من النسخة ب .

ما ترجم به الباب لن يتم الا ببيان فصول كثيرة نجد بيانها عند الكلام فى « النظر والمعارف » من هذا الكتاب ، لكن الذى لا بد من بيانه ها هنا الاشارة الى وجوب النظر ، والأسباب التى عندها يجب النظر ، وما يتصل بذلك ، وبيان أنه أول الواجبات .

فأمَّا وجوب النظر فانما نفيد بذكر الطريق لأنَّ أول ما ينظر الناظر فيه هو اثبات الأعراض وحدوثها ، ثم كذلك على ترتيب المسائل التى تقدمت ، وذلك لا يكون علما بالله ، بل العلم به أولاً هو أن للأجسام محدثاً ، فلذلك ذكرنا لفظة الطريق ؛ فاذا أردت الدلالة على وجوب النظر ، فلا وجه الا حصول الخوف من تركه ، وقد تقرر فى العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظنوناً متى كان المتحرَّز منه أعظم من المتحر ز به ، ولا فرق بين المضار الدينية والمضار الدنيوية خلافاً لما جرى لأبى على أنَّ ذلك مقصور على المضار المعتادة وأن ما عداها مردود اليها ؛ وهذا الخوف لا بد من حصوله فى الأول لكل عاقل مكلَّف اذا حصلت الأسباب التى نذكرها أو بعضها ، ثم لا معتبر من بعد بانكار من ينكر هذا الخوف ، لأنَّ من الجائز أن يكون مظهراً لغير ما هو منطو عليه ، وقد يجوز اذا حصل الجمع العظيم أن يكونوا قد خافوا أولاً ، ثم اجتهدوا فى ازالته عن أنفسهم بغير النظر ، وربما اعتادوا سماع هذا التخويف ، وتكرر ذلك على مسامعهم ، فيلتبس ذلك عليه حتى يفقد التمييز .

فأمَّا سبب هذا الخوف فوجوه : منها ما نسمعه من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضا ، وتكفير بعضهم بعضا ، فيخاف عند ذلك الخطر والغرر فيما هو فيه ، وقد يكون ذلك عند دعاء الدعاة ، ووعظ الواعظين ، وقصص القصاص ،

وعند نظره فى كتاب ، فانَّ بعض هذه الأمور تفارق بعضاً .

ومنها ما يحصل من التنبيه من ذى قبل اذا شاهد فى نفسه آثار النعم ، فيخاف انْ لم يعرف المنعم أن يعصيه ، فيستحق من قِبَلِهِ الذم والعقاب .

ومنها ما يحصل له عند فَقْد هذه الأشياء ، مِنْ خاطر يلقى اليه من قبله تعالى أو من قبل بعض الملائكة بأمره — جلَّ وعزَّ — يتضمن ذلك الخاطر

ما يتضمنه دعاء الدعاة الى الله تعالى ، فيثبت الخوف على أحـد هـذه الوجوه ؛ ولم يختلف مشايخنا فى أنّ عند دعاء الداعى يُستغنىعن الخـاطر ، وانما قال أبو هاشم : لابد من خاطر وانْ تنبَّه من ذى قبل ، والصحيح ما قاله أبو عـلى لأنّ الخوف اذا حصل بالتنبيه من ذى قبل على حدّ ما يحصل بالداعى ، فمـا أوجب استغناءه عن الخاطر فى هذه الحال يوجب استغناءه أيضـا عن التنبيه ، ولا شُبْهَةَ فى أنّ العاقل اذا خُوِّف من مضـار عظيمـة بأمارات مجوَّزة فى العقول يحصل خائفا لا محالة ، ولا تصير حاله فى ذلك ما نقص من تخـويف المخوف له من سلوك طريق السبع أو اعواز المـال أو غير ذلك ، فاذا لزمه حصل الخوف (١) (و)لزمه دفعه ، ولا وجه لدفعـه الا النظر ، فانّ التقليد وغيره من الوجوه لا يزيل هـذا الخوف على ما تتقصّاه فى مواضعه ان شاء الله .

ولا يكون وجوب النظر قط من باب ما يلزم مع التمكن من العلم بوجوبه ، كما يلزم عند العلم بوجوبه ، فيخالف من هذا الوجه سائر الواجبات ، لأنه لا فرق فيهـا بين/أنْ يعلم المـرءُ وجـوبه ، وبين أنْ يتمكن من العلم بوجـوبه فى أنه تكليف فى الحالين (٢) ، وانما النظر مخصوص من ذلك بما ليس لغيره . لأنه لو لزم عند التمكين من العلم بوجوبه ، للزم أحد أمرين فاسـدين : أحدهمـا أنْ يكون عاقلا غير مكلّف بالنظر ، وثانيهما أنْ يكلف مع فقد العقل : ألا ترى أنه اذا كان مكلّفا بالنظر من دون العلم بوجـوبه ، وانما هو متمكن من العلم بوجوبه ، فلا بد من أنْ تكون هناك حالةٌ قبل كمال عقله يتمكن فيها من العلم بوجوب النظر حتى يكون أوّل ما يلزمه النظر ، فاذا لم يصحّ ذلك لزم القول الآخر ، وهو كونه مكلّفا بالعلم بوجوب النظر ولا كمال عقل ، وهـذا أيضـا فاسدٌ فيجب أن يكون وجوبه معلوما .

١١/أ

فانْ قيل : فهل يجب أن تكون هذه الأسباب أو بعضها مقارنةً لأول كمال عقله ، ليعلم عندها وجوب النظر عليه ، أو يصحّ خلاف ذلك ؟

قيل له : قد يجوز أن يكون أحد هذه الأسباب قد تقدم كونه مكلّفـا ، ثم يستصحب الخوف عند كمال عقله ، فيلزمه النظر دفعـا للضرر ، فاذا لم يكن

---

(١) فى الاصل : « حصل الخوف لزمه » وزيدت الواو ليستقيم المعنى .
(٢) ب : فى أنه مكلف فى الحالين .

كذلك ، فلا بد من مقارنة بعض هذه الأسباب لأول كمال العقل بالخاطر أو بغيره ، وان كان الغالب من أحوال الناس أنهم عند الاختلاط يسمعون الاختلاف الذى يوجب المخافة الشديدة ، لكن الخوف لا يجب حصوله الا عند التكليف ، وان جاز فيمن ليس بعاقل أن يخاف . فأمّا ما يتضمنه الخاطر من الأمور فمذكور فى موضعه من هذا الكتاب ، ولكنه فى هذا الباب خاصة ذكر أنه لا بد من تنبّهه على ما ينظر فيه الناظر ، وهذا على الخلاف بين مشايخنا ، فانّ أبا علىّ يوجب التنبيه على الأدلة ، وأبو هاشم يأباه ويقول : اذا خوّفه من ترك النظر فى طريق معرفة الله ، فقد علم هذا العاقل بعقله أنّ النظر فى كتاب أقليدس لا يوصله الى هذا العلم . والأول أصحّ ، لأنّ الخاطر لا يزيد حاله على حال دعاء الداعى ، فاذا لم يكن بدّ من تنبيه الدعاة الى الله — جلّ وعزّ — على الأدلة ، فكذلك فى الخواطر الواردة عليهم أوجب ، بل ربما تكرر التنبيه من الداعى على الأدلة ، فكيف يُستغنى عن ذلك فى الأول .

وتحقيق هذا الخلاف بينهما عائد (١) الى أنّ ذلك هل هو من كمال العقل أم لا ؟ لأنّ أبا على يقول : ان استغنى بكمال العقل عن التنبيه على ذلك فلا حاجة اليه ، وأبو هاشم يقول : ان لم يكتف بكمال العقل فلابد من هذا التنبيه . ثم ذكر أنّ وجوب النظر غير متّفق عليه ، وليس الكلام فى هذا الجنس من المسائل وما شابهها مبنيا على الوفاق ، بل هو مبنى على الدليل الذى يوجبه ويقتضيه ، وقد خالف فيه القائلون بالمعارف ، فانهم ينفون وجوب النظر ، والذاهبون مذهب التقليد ، والكلام عليهم فيما بعد . وانما غيّرنا فى هذه الجملة ترتيب الكتاب عما هو عليه لمّا لم يتم القول فى أنّ النظر أول الواجبات ، الا بعد تقديم ما أخره .

فنعود الى المقصد بالباب فنقول : الغرض بقولنا انّ النظر أوّل الواجبات أنه أول واجب لا ينفكّ واحد من المكلفين عنه ، ومتى قيّد بذلك سقطت هويّة كثير من الأسئلة ، فانّ ما عداه من الواجبات قد ينفك عنه المكلفون فى الغالب ، وانما تقع الشبهة فى شكر نعم الله — جلّ وعزّ — فانّ نعم غيره ملحقة بما يصح خلو بعض المكلفين عنه ، وشكر نعمه تعالى لا يصح أن يكون أول

(١) فى الأصل عائدا .

الواجبات ، لأنّا مالم نعرف النعمة وخلوصها لايلزمنا شكرها ، والطريق الى معرفة ذلك يتأخر عن العلم بالله وصفاته وعدله وحكمته ، فلذلك لم يصحّ أن يُجعل أول الواجبات .

وليس لأحد أن يقول : هلاّ لزم الشكر على طريق الجملة مشروطا اذا رأى فى نفسه آثار النعم كما يقولون فى المجتاز بضيعة لا يعرف غرض بانيها ، فاذا ١٢/أ شرب منه لزمه شكره مشروطا/ وذلك لأنه لا وجه يوجب هذا الشكر ، وانما يلزمه العزم على شكره مشروطا ، وما لم يعرفه ولم يعرف أنه قصد وجه الاحسان لا يلزمه شكره ؛ وفى لزوم العزم أيضا نظر ، والاّ كان لقائل أنْ يقول : هلاّ لزمه العزم على شكر نعم الله أولا ؟ فأمّا ما خرج عن ذلك من الواجبات العقلية فقد تعرّى المكلّف عنها من ردّ وديعة ، وقضاء دَيْن ، وانصاف للغير عن جناية جنى عليه ، وماكان من القبائح العقلية فليس يلزم فعل شىء فى ذلك ، وانما الذى يلزمه ٧/ب الكفّ ، وليس ذلك مقصدنا . وما خرج عن/ذلك فهو كالشرعيات ، ولا شبهة فى أنها لا تكون أول واجب .

هذا وقد ذكر فى الكتاب أنه انما يمكن تصوير لزومه ردّ الوديعة فى أول كمال عقله ، اذا كان قد أودع قبل كمال العقل ، وكذلك الحال فى الديْن ؛ ومتى كان قد أودع أودين قبل العقل لم يلزمه عقلا عندكمال عقله أنْ يردّ الوديعة ويقضى الدين ، بل الفاعل لذلك قبل أن كان هو كامل العقل ساعيا فى تضييع مال نفسه ، وانما ذكر ذلك من جهة العقل ، والاّ فغير ممتنع ورود السمع بوجوب هذا عليه ؛ والأمر فى هذا ظاهر .

وانما الكلام فيما ذكره من بعد حيث يسأل نفسه عن لزوم الغرامة عما كان منه قبل كمال العقل من أروش (١) الجنايات ، فانه قال لا يلزمه من جهة العقل أرش جناية جناها فى حال لم يكن فيها عاقلا ، اذا بلغ حدّ العقل ، وأشار الى أن ذلك يلزم سمعا ؛ والاّ ففى العقل لا بد من اشتراطه بكمال العقل ، وفرّق بين ذلك وبين الأعواض المستحقة فى الآخرة ، لأنه ليس من شرطها كمال العقل ، وفى هذه الجملة نظر :

---

(١) الارش : اسم للمال الواجب على ما دون النفس (التعريفات للجرجانى ص ١٦) والجمع أروش .

فانّا نجعل ثبوت الأعواض فى الآخـرة على مَنْ ليس بعاقـل مبنيـا على الأبدال فى الشاهد اذا استحقت على من ليس بعاقل ، اللهم الا أنْ نجعل طريق جميع ذلك السمع ، ومسائل الأعواض عندنا عقلية ، وعلى كل حال فالأمر بيّن فى أنه لا يصح أن نجعل ذلك أول الواجبات على التفسير الذى ذكرناه ؛

وليس لأحد أن يقول هلا كان أول الواجبات الشك الذى لا يتم النظر من دونه ، لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كان معنى لم يكن مقصودا اليه ، وعلى أنه مما لا بد من وقوعه ، حيث ترد عليه أسباب الخوف لا على طريق الوجوب واللزوم على مثل ما نقوله فى نظائره . ونحو هذا أن يقال هلا كان أولها الخوف لأنه شرط فى توجه التكليف عليه ، لا أنه يلزمه تحصيله ، ولكن لا بد من حصـوله للعاقل ، فاذا لم يحصل تبيّنا أنّ فى بعض شروط تكليفه خللا فلا تدخله طريقة الوجوب لا محالة ، فأما أن نجعل النظر فى أن النظر واجب أول الواجبـات ، فبعيد أنْ يقـدح فى كلامنـا ، لأنه انْ وجب فهـو نظر فى طريق معـرفة الله أيضا ، وليس الغرض بالنظر فى طريق معرفة الله ما يباشر العلم بالله فى الثانى ، لأنك تعلم أنّا ننظر أولا فى اثبـات الأعراض ، وأول العلم بالله هو العلم بأن للاجسام مُحْدِثا ، هذا على أنه اذا خاف الضرر من ترك النظر ، عرف وجوبه عليه ضرورة، وعلى هذا فقد جعلنا النظر من جملة ما يجب عند العلم بوجوبه ، لا أن يكون تارة يجب عند العلم بوجوبه ، وتارة يجب عند التمكين من العلم بوجوبه على ما تقدم.

وبعد فلو كان ذلك من باب ما يقع مكتسبا ، لكان من باب الحـاق التفصيل بالجملة ، فيقع لا محالة لخلوص الداعى اليه ، على ما نقوله فى العلم بقبح الظلم ، والعلم بأن هذا بعينه ظلم ، لأنه يقع العلم بقبحه لا محالة ، لا على طريق اللزوم والوجوب اذ لا وَجْهَ يمكن أن يجعل واجبا لأجله ؛ فان حصل فقـد توجّـه التكليف عليه ، والا لم يتوجّه ، وجرى ذلك مجرى الخوف على ما تقدم .

١٣/أ فأمّا اذا جُعل القصـد الى النظر أول الواجبـات ، فذلك/لا يصـح ؛ لأن القصد يقع تبعا للمقصود اليه ولا يكون له بنفسه حكم فكيف يجعـل أول الواجبات ؟ ويبين صحة ذلك أنه لو منعه الله من القصد ، وعرف وجوب الفعل عليه، لوقع منه ولا قصد هناك ، فكيف يجعل أول الواجبات وحاله ما ذكرناه ؟ ولهذه الجملة يبطل قول من يجعل أول الواجبات العلم ؛ لأنا نقول انّ التوصـل الى

العلم بالله فى الدنيا ابتداءً لا يتم الاَّ بالنظر ، فيجب أن يجعلوه أول الواجبات ، فمتى قال : انَّ الواجب هو العلم ، والنظــر يقع تبعــاً له ، لأنه لا يراد لنفسه ، فجرى النظر مجرى ما ذكرتم فى القصد . كان جوابنا : أنه لو مُنع من النظر لم يصح أن يتوجَّه عليه تكليف المعرفة ، ولو مُنع من القصد ، لصحَّ كونه مكلفا بالنظر ، فأين أحد الأمرين من الآخر ؟

فانْ قيل : فانَّ سبب الخوف عندكم هو الداعى والخاطر ، وربما تطاولت الأوقات بكل واحد منهما ، لأنه كلام يحدُث بعضه دون بعض ، وغير ممتنع أنْ يتوجَّه عليه بعض التكاليف فى أثناء ذلك ، فكيف تجعلون النظر أول الواجبات ؟

قيل له : يكفينا أن يخلو المكلَّف فى حال سماع الخاطر على بعض الوجوه مما يعرض فى أثنائه ، اذ قد ذكرنا أنَّ الغرض بكون النظر أول الواجبات ما هو ، فلا معترض علينا .

وبعد فهذا الكلام وانْ ترتَّب فى الحدوث على ما ذكرته ، فهــو كالموجود دفعةً واحــدة من حيث يتعلق البعض بالبعض ، ولا تكاد تُضبط مقادير هــذه الأوقات ، أو يُعتدَّ بها .

فأما الفصل الذى أورده من أنَّ وجوب النظر غير متفق عليه ، فكيف حكمتم بوجوبه ؟ فانما كان يقدح فى قولنا لو جعلنا الدلالة عليه الاتفاق ، وانما رجعنا الى غيره ؛ ولعمرى انَّ فى ذلك ضروبا كثيرة من الخلاف ، لأنَّ مَنْ قال بالمعــارف ينكر وجوب النظر ، وكذلك من يجوِّز التقليد ينكره ، وقد بطل عندنا التقليد وكون المعرفة ضرورة ؛ وقد أشار الى الدلالة التى يستدل بها على أن النظر فعْلُنا، وكذلك المعرفة ؛ لأنَّ وقوعهما يحصل بحسب أحوالنا من القصــود والدواعى ، وهذا فى النظر ظاهرٌ ، وفى المعرفة على ما يقع من المنتبه من رقدته ؛ وقد يقــع بحسب ما يفعله من النظر الذى هو سببه ، والفاعل للسبب هو الفــاعل للمسبب لا محالة .

ثم ذكر فى الكتاب فصلا له فائدة عظيمة وهو أنَّ كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركَّب الله جُمْلَته فى العقول ، وانما لا يكون فى قوة العقول التنبيه على تفاصيلها ، سواء كان فى أمور الدين أو فى أمور المعاش ومنافع الناس ، وســواء كان الدينى من باب العقليات أو الشرعيات ؛ وهذا فصلٌ اذا عرفته تبينتَ أنَّ كل

التكاليف مطابقة للعقول ، وكذلك أحوال المعاملات وما يتصل بالضرّ والنفـع ، وظهر لك بطلان مذهب البراهمة فى ادعائهم أنّ الشرائع وقعت مخالفة للعقول .

وبيان هذه الجملة أنّ كل ما يدخل تحت التكليف اما أن يكون واجباً يلزم فعله ، أو قبيحاً يلزم تركه ، أو حسنا يُندب أحدنا الى فعله ، وقد تقرر فى العقول جُمَل ذلك . ألا ترى أنه قد تقرر فى عقولنا أنّ كل ما اذا لم نفعله لحقتنا مضرّة ففعله واجب ، وكل ما اذا فعلناه لحقتنا مضرّة فتركه واجب ، وما اذا فعلناه انتفعنا به حَسُنَ منّا فعله ، وانما نحتاج الى النظر والبحث والى الداعى والمنبه لنعرف أعيان الأفعال التى هذه سبيلها ، ثم ربما كَفَتْ واسطة واحدة وربما احتيج الى أزيد من ذلك ، فانك تعلم بعقلك قبـح الظلم فاذا عرفت فى شىء بعينه أنه ظلم كفاك هذا فى علمك بقبحه ، وانْ لم تعرف أن المؤثر فى قبحه كونه ظلماً بعد أن ١٤/أ تكون عالمـا بذلك الوجه من حاله على الجملة ،وهـذا بأن تعتقـد خلوه من/ نفع ودفع ضرر واستحقاق ، ففى هذا يكفيك ضرب واحـد من التفصيل ، وربما احتجت الى أزيد من ذلك ، فانك تعلم قبح الكذب العارى من نفع ودفع ضرر ، ثم اذا عرفت فى شىء بعينه أنه كذب وكان فيه نفعأو دفع ضرر ، لم تعرف قبحه الا بنظر زائد ، وهو أن تعرف أنّ العارى من نفع ودفع ضرر من الكذب كان قبحه لكونه كذبا فقط لا لتعرّيه منهما ، فتعرف قبح هذا الكذب أيضا .

ثم على هذا المنهج تجرى أحكام الأفعال ؛ ألا ترى أنك تعلم بعقلك أنّ كل ما دعاك الى فعل واجب واجتناب قبيح فهو واجب عليك ؟ فاذا عرفت بالشرع فى فعل هذه صفته عرفت وجوبه ، وهكذا فى الفعل الذى يكون مفسدة ؛

ب/٨ وكما أن هـذه/الطريقة ثابتة فى أمـور الدين ، وكان الكلام فى النظـر فى طريق معرفة الله تعالى محمولاً عليها ، فكذلك الحال فى منافع الدنيا ومصالح الأبدان ، لأنّ العاقل قد عرف بعقله وجوب التحرّز مما يزيد فى الحرارة اذا كان يشكوها أو تخرجه عن الاعتدال ، ثم لا يعرف أعيـان المـأكولات التى هـذه سبيلها ، نبّهه الطبيب على تفاصيلها ؛ ثم كذلك فى معاملاته التى يطلب فيها الأرباح بالأسفار وغيرها ، فصار العقل هو العمدة فى هذه الأمور ، ولهـذا كان من أعظم نعم الله علينا ، ومما يعدّ فى أصول النعم .

أعلم أنّ النظر لا يراد لنفسه ، وانما يراد لمـا يوصّل اليه من المعرفة ، فصار وجوبه للخوف من تركه ، ووجوب المعرفة بالله وصفاته وعدله للطف ؛ وان كنا اذا حققنا فهو مما لا يتم اللطف دونه ، والاّ فاللطف فى الحقيقة هو ما يثبت له حظ الدعاء والصرف ، وهذه صفة العلم باستحقاق الثواب والعقـاب ، ولـكن تحصيل ذلك لا يتم الاّ بعد العلم بالله ، فوجب لوجوبه ، فصار وجوب المعرفـة لكونها لطفاً ، وهذا الوجه هو الوجه فى حُسْن ايجاب الله تعالى العلم علينا أيضا ، فلزمتنا المعرفة لمـا كانت لطفا لنا ، واللطف من أفعالنا جار مجرى دفع الضرر ، ولزم القديم تكليفنا ذلك لكى يكون مزيحا لعلتنا ولأطفالنا ، ولا وجه فى الدعاء أقوى من رجاء المنافع والتحرز من الضرر ، الاّ أن يبلغ الحال حدّ الالجاء ؛ فأمّا مع بقاء التكليف فلا وجه أقوى من ذلك ؛

وقد كان يقع اللطف لو عرف المكلف أنْ عليه فى فعل القبيح ضرراً وفى ترك الواجب ضررا ، من دون أن ينضاف اليه ما له من النفع فى فعـل أحدهما وترك الآخر ، ولكن صار ضم أحـدهما الى الآخر مقـوّيا للداعى ، وذلك معلوم فى الشاهد ؛ فحصل أنّ للعلم بالله هذه الرتبة التى ذكرناها .

وفيه أيضا فوائد أُخر : وذلك أنّه ما لم نعرف الله لا يمكن الاتيان بالشرعيات أصلا ، فانّ العلم بها موقوفٌ على العلم بالله جـلّ وعزّ ، فاذا عرف الله أمكنه فعلها على الوجه الذى يستحق به الثواب . وكما ثبت هـذا الوجه فى الشرعيات فكذلك فى العقليـات ، فاذا عرف الله أمكنه أن يأتى بالعقليات على الوجـه الذى يستحق معه الثواب ، ومن قبل لا يكون كذلك ، فهذه حال العلم بالله جلّ وعزّ ووجه وجوبه ، وما فيه من الفوائد ، ويتعلق به من الأحكام ، وكل ذلك لن يكون الاّ عند كون المعارف من جهتنا ، على ما نفصّله ؛ وما فى هذه الجملة من الخلاف بين الشيخين ، وما يقوله أبو علىّ من وجه وجوب المعرفة من كونها موصلة الى التمكين من شكر نعم الله ، أو لقبح الجهل به ، أو لأن الله تعالى لو لم يكلفنا ذلك لكانَ مبيحاً الجهل لنا ؛

١٥/أ ثم انه ذكر فى آخر الباب فصلا ، والمقصد به/أن يقول قائل : قـد جعلتم اللطف وجها لوجوب المعرفة ، وانما يصير لطفا فى الأفعال والتروك ، فقد صار

العلم على هذا تابعاً للعمل وواجباً لأجله ، فيجب أن تكون رتبته فوق رتبة العلم ؛ والأصل فى ذلك أنّ العمل لا يقع به انتفاع الا بالعلم ، فما لم يعلم المكلّف صورة ما قد كلّف من الأفعال لا يستحق به ثوابا ، بل لا يكفيه ذلك دون أن يعلم الوجه الذى يجب ايقاعه عليه ليستحق به الثواب ، فصار عِظَمُ الفعل بمكان اقتران هذه العلوم به ، ولهذا عظّم الله شأن العلماء فقال فى آية « وَمَا يعلَمُ تَأْوِيلَهُ الاّ اللهُ والراسخُونَ فِى العلْم (١) » فقرن ذكرهم الى ذكره ، وقال فى آية أخرى « شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا الَهَ الاّ هُوَ والملائكةُ وأُولُو العِلْمِ (٢) » وقال : « انَّمَا يَخْشَى اللهَ من عِبَادِهِ العلماءُ (٣) » ، ثم جعلهم خير البرية بقوله : « انَّ الذينَ آمنوا وعَمِلوا الصَّالحاتِ أُولَئكَ هُمْ خيرُ البَرِيَّةَ (٤) » ، ثم قال : « ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ (٥) » ، فمجموع ذلك يقتضى رتبة العلم وفضله .

لكن هذا العلم الذى ذكرناه لا بد من أن يجمع شرطين : أحدهما أن يكون من فعل المكلّف ، فأمّا ما كان من جهة غيره فيه فليس له هذا الحظ ، ولهذا نقول فى المعارف فى الدنيا ، لا بد من أن تكون من قِبَلنا ليثبت كونها ألطافا ، ومَنعْنَا من أن تكون ضرورية لبعض المكلفين ؛ والثانى أن تكون علوما متناولة للتوحيد والعدل والعقليات التى لا يختلف حالها ولا يعترضها ازالة ونسخ ، ولا بد أن (٦) يشترك المكلفون أجمع فى معرفتها ؛ فأما ما ليس هذه حاله مما يجوز أن يزول تارة ويثبت أخرى ، ويجوز على بعض الوجوه أن لا يُدفع المكلّف الى معرفتها ، فلا يجب أن يكون له هذا الحظ ، فهذه طريقة القول فى ذلك .

---

(١) س. آل عمران آية ٧
(٢) س. آل عمران آية ١٨
(٣) س. فاطر آية ٢٨
(٤) س. البينة آية ٧
(٥) س. البينة آية ٨
(٦) ب : من أن .

باب فى بيان جملة ابواب التوحيد

اعلم أن مدار هذا الباب الذى جعلناه أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة : أولها اثبات الطريق الى الله تعالى ؛ والثانى أنَّ المحدثات لا بد لهـا من مُحْدث ؛ والثالث ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التى تجب لذاته ؛ والرابع ما يجب نفيه عنه من الصفات التى لا تصحُّ عليه فى كل حال أو فى بعض الحالات ؛ والخامس أنه واحد فى هذه الصفات فلا أحد يشاركه فى مجموعها نفياً واثبـاتاً ، ولا فى آحادها أن يستحقه على الحدّ الذى استحقه تعالى .

وانما وجب هذا الضرب من الترتيب ، لأن اثباته تعالى لا يكون الاَّ باثبات حوادث مخصوصة لا تتأتى من كل القادرين ، فأمَّا بغير ذلك من الطرق التى تثبت الذوات ، فذلك متعذَّر فيه ، فلا بد من أن نقدم القـول فى ذلك ، ونثنّى بذكر اثباته ؛ وكذلك فلا يصحُّ الكلام فيما يستحقه من الصفات وكيفية استحقاقها الاَّ بعد ثبوت ذاته ، فوجب أن يتأخر ذلك عن الكلام فى اثبات المحدث ، وهكذا ، فغير جائز أن نتكلم فى نفى صفات عنه ولـمَّـا عرفنا ما يجب له ويثبت ، من حيث كان الكلام فى النفى مرتَّبا على الاثبـات ، فوجب تأخر ذلك عن الأصـول التى تقدمت ، وهكذا ؛ فالقول فى أنه واحد" فى صفاته لا يتم الاَّ بعد بيان صفاته التى يستحقها اثباتا ونفيا ، فوجب الترتيب على الحدّ الذى بيَّنَّاه .

ولكل واحد من هذه الأصول توابع لا ينكشف القول فيه الاَّ ببيانهـا ، ويدخل تحتها كل خلاف يذكر فى التوحيد ، فاذا لم يتم بيان الأصول الاَّ ببيـان هذه الفروع التى تتشعب اليها ، وجب بيانهـا أيضا ، وهـذا هو الذى أحوج أصحابنا ــ رحمهم الله ــ الى أن تكلموا فى دقيق المسائل لمـا كان ما هو الأصل لم يتم بيانه الاَّ ببيانها ، امَّا لتصحيح دليل ، أو لدفع سؤال أو لابطال شـبهه ، فلا عيب عليهم فى ذلك .

ويبين هذا أن اثباتَ هذه الحوادث التى تدلنا على الله تعالى يتضمن الكلام فى حـدوث/الأجسام وغيرها ، ويدخـل فى ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد ١٦/ا يحصى ، بل ربما تعلَّق الكلام بذلك فى الكلام فى الجزء ، فان قائلا لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية فى العدد لكان ابطاله انما يمكن باثبـات الجزء . وكذلك لو أردت اثبات الصانع ، فنازع مَنْ ذكرنا فى أنَّ القادر لا يقـدر على

الأعيان ، وأن تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختراعها ، وانما تتعلق بالتأثيرات فى الأعيان ، لوجب مكالمته ، وكذلك مكالمته فى المدة والزمان والمكان الى ما شاكل ذلك ، فلم يتكلم أصحابنا فى دقيق المسائل عن استغناء (١) .

ب/٩ والكلام فيما يتضمنه كل واحد/من هذه الأصول من المسائل التى لابد من كشفها يطول ، وقد نبهنا بما ذكرناه على ذلك ، والا فتحقيق الخلاف فى كل واحد منها ، وما يتصل به من الأصول التى ما لم نحكمها لا ينكشف الغرض به ، مما لا وجه لتكثير القول به من اعادتها من بعد .

باب فى اثبات المحدثات الدالة على الله تعالى

هذا الباب يتضمن القول فى حصر الأدلة الدالة على الله تعالى على طريق الجملة ، لا على وجه تتكلم فى كل واحد منها وفيما يتشعب عنها . والمعتبر فيما نجعله دليلا على الله تعالى هو ما له صفة مخصوصة ، دون أن نحتاج الى تعيينه وبيان جنسه ، فان المعتبر فى باب الأدلة بالأوصاف لا بالأعيان ، ولعلك لا تجد فى الأصول موضعا لا تقوم الصفة فيه فى باب الدلالة موضع التعيين ، وعلى نحو هذا أثبتنا المعنى الذى اذا لم ينفك الجسم منه ولم يتقدمه ، وجب حدوثه على طريق الوصف لا بالتعيين ، من حركة أو سكون وغيرهما ، بل راعينا ما به يصير فى جهة دون أخرى ، فكذلك الحال فى الدلالة ها هنا ، انما هو مما يتعذر على القادرين بقدره فكل ما (٢) اتصف بهذه الصفة فهو دليل عليه تعالى ؛ فاذا أردت كشف هذه الجملة ، قلت : ان الذى يدل على الله تعالى انما هو الأفعال التى هى حوادث ، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراضا ، فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة لتعذره على القادرين بقدرة ، وما كان من باب الأعراض فانه ينقسم ، فان كان كالجواهر فى باب أن القادرين بقدرة لا يقدرون عليه ، فهو كالأول فى دلالته على الله تعالى ، وهذا نحو الألوان والطعوم والروائح وغيرها مما يختص بالمحال (٣) ، ونحو القدرة والحياة وغيرهما مما يختص الحى ، وان كان مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد ، فانما يدل على الله تعالى متى وقع على وجه لا يقدر العباد على ايقاعه

---

(١) فى الأصل : استغنى .
(٢) فى الأصل : كلما .
(٣) ب : المحال .

على ذلك الوجه ، وهذا نحو علوم العقل ، ونحو حركة المرتعش ، والكلام الموجود فى الخفاء ، الى غير ذلك مما قد استقصيت فى غير هذا الموضع . فاذا أردت أن تستدل بما هو الأولى فى ألاستدلال فهو أن تعلم حدوث الأجسام وتتوصل به الى اثبات المحدث لها ، وتبيِّن صفاته ، وتنفى عنه شبه الأجسام والأعراض ، وتوحده وتنزهه عن ثان له .

فان قيل : لم عدلتم عن الأعراض المدركة التى لا تدخل تحت مقدور العباد ، كاللون وغيره ، فان باليسير من التأمل يمكن معرفة حدوثها بأن نجدها متجددة على المحال فنعلم حدوثها ؛ وكيف اخترتم أن نقدم على ذلك الكلام فى حدوث الأجسام مع كثرة الشبه فيها ، وبناء الكلام على الدعاوى ؟

قيل له : ان فى تقديم هذا الاستدلال فوائد وأغراضا ، لأن أكثر الأعراض التى لا تدخل تحت مقدورنا ، طريق اثباته الدليل ، وما كان من باب المدركات فالشبه تكثر فى اثباتها ، وكونها أغيارا للأجسام ، ويقع فيه الكلام مع من يجعل هذه الأعراض واقعة بطبع المحل ، ومع من يقول فيها بالكمون والظهور ؛ وهذا الكلام مستغنى عنه فى الجسم . ولأن فى ضمن الاستدلال بحدوث الأجسام معرفة حدوث الأعراض ، ولو استدللت بالأعراض لم تعرف حدوث الأجسام ، ولأن كمال العلم بالله تعالى لا يحصل الا بعد العلم بحدوث الأجسام ، من حيث أن تمام التوحيد/لا يكون الا بأن تنفى عن الله شبه الأجسام ، ١٧/ا وهذا لا يتم ولما عرفنا حدوث الأجسام ، فوجب البداية به وتقديمه .

فان قيل : فاذا كان للعلم بحدوث الأجسام هذا الحظ من الرتبة فهلا وقعت الغنية بذلك ؟ وكيف تكلمتم فى الأعراض وأحكامها ؟ وهلا اذا تكلمتم فى ذلك — لأن العلم بحدوث الجسم يقف عليه — ذكرتم مالابد منه فى معرفة حدوث الجسم ، وهو الأكوان من الحركة والسكون وغيرهما ؟ وما الذى أحوجكم الى بيان غيرها من الأعراض ؟

قيل له : قد ذكرنا أن الاستدلال بالأعراض التى لا تدخل تحت مقدورنا على الله تعالى ممكن ، ومما يدخل جنسه تحت مقدورنا اذا وقع على وجه مخصوص ممكن أيضا ، فلابد من بيان ذلك وتميز بعضها من بعض .

وبعد ، فليس يمكن معرفة ما يدل حدوثه على حدوث الجسم الا بعد بيان ما يصح انفكاك الجسم عنه وما لايصح ، لكى لا يقع استدلاله على حدوث

الجسم بما ليس هو بدليل ، وعلى هذا أخطأ من دلّ على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الألوان الحادثة ومن الطعوم وما شاكلها ، لأنها قد تعرّى من ذلك فلا تتم اذن معرفة ما يدل حدوثه على حدوث الجسم الا أن نعرف ما ليس هذه حاله ، كما أنه لا يتكامل علم المرء بما كلّف الا بعد أن يعرف ما ليس عليه فيه تكليف على ما تقدم ذكره ، فوجبت معرفة باقى الأعراض .

وبعد ، فكثير من مسائل التوحيد والعدل وغيرهما ينبنى على أحكام كثير من الأعراض ؛ فانك عند الكلام فى أن الله تعالى موجود ، ترده الى تعلق القدرة والارادة وغيرهما ، وفى نفيك أن يكون المحدث للأجسام جسما أو عرضا ، ترده الى أنّ الجسم انما يكون قادرا بقدرة ، ومَنْ هذه حاله لا يصح منه فعل الجسم ، ثم كذلك فى كثير من الأصول على ما نجد بيانه ، فصار للكلام فى اثبات هذه الأعراض فوائد كثيرة ظاهرة .

فان قيل : فاذا كان للعلم بحدوث الجسم ما ذكرتم من الحظّ ، فهل ذلك يعلم ضرورة أو يحتاج الى دلالة ، واذا احتيج الى دلالة فهلا سلكتم فى ذلك غير الدلالة التى يذكرها مشايخكم من البناء على الدعاوى الأربع ، واذا أبيتم الاّ أن تصدروا الكتب بذكرها ، فما فيها من زيادة الفائدة على غيرها ؟

قيل له : أمّا دعوى الضرورة فى العلم بحدوث الأجسام فغير ممكن ، مع أن الأمارات التى يستند بها العلم الضرورى مفقودة فى هذا العلم ، ومع امكان الاستدلال عليه وما يعلم باضطرار ، فاقامة الدلالة عليه متعذرة ، ولا يشبهنّ عليك فيما تشاهد تجدده من النبات والحيوان وسائر ما ينمو ويتركب ، أنّ العلم بحدوث ذلك ضرورى ، فانّ الملحدة تعتقد فى ذلك أن فيه أجزاء من الماء وأخرى من الأرض ومن الهواء (١) ، وأنّ الحادث هو التركيب الحاصل فيها دون أعيانها ، فيحتاج فى ابطال ذلك الى دلالة . فاذا وجب ايراد الدلالة على حدوث الجسم فالذى ذكره أبو هاشم فى « الجامع الصغير » (٢) وغيره ، أن لا طريق يستدل به على حدوث الجسم الاّ بالبناء على الأصول الأربعة ، وذكر أن باقى العرض لا يمكنه الاستدلال على حدوث الجسم ، ولكن الذى يدل عليه شيوخنا وأشار اليه فى الكتاب أن الاستدلال بغيره صحيح ،

---

(١) فى الاصل : الهوى .

(٢) أحد كتب أبى هاشم الجبائى ولم يصل الينا .

وهو أنّ فى القول بقدم الجسم اثباتا له فيما لم يزل على صفة واجبة من هذه الصفات من نحو كونه فى جهة مخصوصة ، اذ لا يجوز أن يقال انه فيما لم يزل يحصل فى جهة ، وقد كان يجوز أن يكون فى أخرى بدلا منها ، لأنّ قدمه يوجب أن يكون فى جهة معيّنة لا يصح انتقاله عنها ، وقد عرفنا أنّ من حكم تحيّزه صحة تنقله فى الجهات ، وأن يجب كونه فى جهة ما — لا بعينها — فلا يصح اذن أن تكون قديمة ، ويجب أن تكون هذه الصفة متجددة له ، وهذا يوجب تجدّد الوجود له أيضا . يبيّن هذا أنّ كونه كائنا — اذا كان متجددا /— وتحيزه لا يظهر الا بذلك — وجب تجدّد التحيّز له ، ووجوده لا ينفك عن تحيزه فيجب تجدّد وجوده / أيضا ، فهذه طريقة يمكن سلوكها .

ب/١٠ ، ١٨/أ

ويمكن فى الاستدلال على حدوث الجسم بالأعراض فائدة أخرى زائدة ، وهى أنّا نعرف كيفية استحقاق الصفات لعلل ، وما يجب فيه من الشروط (١) ، وهذا أصل كبير يُحتاج اليه فى مواضع ، وهذه البغية تحصل لنا عند استدلالنا على حدوث الجسم بالأعراض ، فهذه الفائدة أوجبت تقديم هذا الاستدلال على غيره ، كما أن الفوائد التى تقدمت أوجبت تقديم الاستدلال على الله تعالى بحدوث الأجسام ، على الاستدلال عليه بحدوث الأعراض ؛ فاذا أردت الاستدلال بهذه الطريقة ، فالذى لابد من معرفته أن تعرف الأكوان واستحالة خلوّ الجسم منها ، وأنها حوادث ، وأن حكم الجسم ، من حيث لم يخل منها ولم يتقدمها ، حكمها فى الحدوث ، ثم تثبت حاجة المحدثات الى محدث ، فتثبت حاجة الجسم عند حدوثه الى محدث ما ؛ وهو أول العلم بالله تعالى على وجه لا يكون فى الاجمال والابهام أزيد منه ؛ ثم يلى هذه الرتبة أن تعلم أنّ محدثها غيرها وغير الأجسام القادرين بقدر ، وأنه مخالف لها ، فيكون هذا علماً به تعالى على ضرب من الجملة دون الأول ؛ والرتبة الثالثة هى العلم به مفصّلا بأن نعرفه على صفة من صفاته التى يبين بها عن غيره ، نحو كونه قادرا لنفسه أو عالما لنفسه ؛ ثم العلم به مفصّلا له منازل أيضا ، بعضها أشد تفصيلا من غيره ؛ والذى تجب البداية به الآن الكلام فى حدوث الجسم وبيان هذه الدعاوى بأدلتها ، وما فيها من الخلاف مشهور لا نحتاج الى ذكره .

---

(١) ب : وما يجب فيه الشرط .

باب فى اثبات الأعراض والأكوان (١)

اعلم أن اقامة الدلالة على الشيء فرع على كونه فى نفسه معقولا ، فأمّا ما لا يعقل فايراد الدلالة عليه لا وجه له ، وانما يدخل الشيء فى كونه معقولا بوجهين : أحدهما بأن يعلم ثبوته اما بدلالة أو ضرورة ، والثانى أن يصحّ فيه تقدير الثبوت ، فعلى هذا يصير القول بثان مع الله تعالى غير داخل فى حد مالا يعقل ، لأن تقديره ممكن .

فنقول : لو كان له ثان لصحّ التمانع بينهما ، وكذلك الحال فى اثبات البقاء معنى يبقائه الجسم ، الى ما شاكل ذلك ، ونحن يمكننا فى هذا الموضع قبل اثبات الكون بدليله ، أن نعقله بضرب من التقدير بأن نقول : لو كان ههنا معنى به حصل الجوهر فى جهة دون أخرى ، كيف كان القول فيه ؟ فيعتبر بالتقدير معقولا أيضا . فاذا صحت هذه الجملة ، فقد اختلف شيوخنا فيما به نثبت هذا المعنى الذى عمدنا الى ايراد الدلالة عليه ، فكان أبو على يذهب الى كونه مدركاً بالعين وبغيرها من الحواس ، ويقول لا نحتاج الى ايراد دلالة على أن فى الجسم معانىَ هى الحركات أو السكون ، وانما نحتاج الى الدلالة على أنّ حاله فى سائر الأوقات كذلك ، وكان أبو هاشم يقول أولاً انها وان لم تكن مدركة فهى معلومة باضطرار ، ثم رجع عن ذلك وقال بأن طريقها الاستدلال ؛ والذى حصّله فى هذا الكتاب وفى غيره من كلامه أن فيها ما يعلم باضطرار ، وذلك فى نحو تصرفاتنا الواقعة منا وفيما يقع من غيرنا ممن نشاهد حاله ، وذلك لأنّا قد نعلم قبح كثير من هذه الأفعال وحسن كثير منها ، وغير جائز أن نعلم صفة الشيء أو حكما له ولمّا عرفنا ذاته ، لأن ذلك كالفرع عليه ، فيجب أن نكون عالمين بهذه الأفعال على طريق الجملة كما عرفنا أحكامها ضرورة كذلك ، ثم اذا قامت لنا دلالة على ثبوت هذا المعنى (٢) مفصّلا ، لم يكن ما علمناه الآن غيراً لما عرفناه أولاً ، فان من شأن علم التفصيل أن يطابق علم الجملة ، على ما يثبت من حال من عرف زيدا فى جملة عشرة ثم عرفه بعينه ، فأمّا ما هو موجود فى هذه الجمادات من الأكوان ، وما هو حاصل متجدد فى أجسام

---

(١) ب : باب فى اثبات الاكوان .

(٢) ب : هذه المعانى .

السموات والأرضين ، فطريق اثباته الدلالة لا محالة ولا مجال للضرورة فيه ، ونحن انما نحتاج الى اثبات الجواهر / في جميع حالاتها كائنة في الأماكن بالأكوان ، ولا شبهة في أن هذا طريقه الدلالة والتأمل ، ولو كنّا انما نحتاج الى اثبات تصرفاتنا ، لاستغنينا عن ذلك .

١٩/أ

فأما ما ينبيء عن صفة نوع هذا المعنى الذى نريد اثباته فهو قولنا كون" ، وفائدته ما به يصير الجوهر فى جهة دون جهة ، ثم الأسامى تختلف عليه والكل فى الفائدة يرجع الى هذا القبيل ، فتارة نسميه كوناً مطلقاً اذا وُجد ابتداءً ، لا بعد غيره ، وليس هذا الا فى الموجود حال حدوث الجوهر ، ثم يصح أن نسميه سكوناً اذا بقى ؛ وتارة تسمى ذلك الكون تكوّنا ، وهو أن يحدث عقيب مثله ، أو يبقى به الجوهر فى جهة واحدة وقتين فصاعداً ؛ وتارة نسميه حركةً اذا حدث عقيب ضده أو أوجب كون الجسم كائنا فى مكان بعد أن كان فى غيره بلا فصل ؛ وتارة نسمى بعضه مجاورة ومقاربة وقرباً اذا كان بقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه المماسة بينهما ؛ وتارة نسمى بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقا اذا وجد على البعد منه جوهر آخر ، فهذه هى الأسماء التى تنطلق على هذا القبيل.

ويعود الى دليل اثباته فيقول : قد صحّ فى الجوهر أنه يتحرك يمنة مع جواز تحركه يُسْرَةً بدلاً منه والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من مخصّص ، وليس ذلك الا وجود معنى ، فتحركه يمنة معلوم ضرورة لا يُحتاج فيه الى دلالة ، وجواز تحركه يسرة بدلا منه يُمنة [1] معلوم فى الأجسام التى نشاهدها ونتصرف فيها ضرورةً ، ولا يقدح فى ذلك ما يقوله المجبرة فى القدرة الموجبة ، لأنهم مع ذلك يجوّزون حصول قدرة أخرى بدلا من هذه ، فتوجب حركته يسرة بدلا من حركته يمنة . وانما يشكل ذلك فى موضعين :

أحدهما أنّ حكم سائر الأجسام هذا الحكم ؛ والثانى أن حكم الجسم فى جميع الأوقات هذ االحكم ، ومتى ثبت لك أن الذى لأجله صحّ فى هذه الأجسام تعاقب الصفات التى ذكرناها عليه ، وهو ما يختصّ به من التحيّز والحجم ، ثم كان الجسم فى سائر حالات وجوده لا ينفك من ذلك ، وكل ما كان جسما فلا يخلو من ذلك عند الوجود ، فقد حصل له العلم بما ذكرناه على التفصيل ، ومن قبل كان عالما به على وجه الجملة .

---

(١) فى الأصل : هى معلوم .

ومن هذا الموضع يقع الكلام بيننا وبين القائلين بوجود الجسم على حدٍّ يخرج عن الحركة والسكون ، لاعتقادهم أنها توجد غير متحيزة ولا ذات حجم ، فاذا ثبت هذا الأصل صحّ لنا أن كل جسم فى كل حال يتحرك يمنة مع جواز تحركه يسرة بدلا منه ، وأما أنّ الحال واحدة فنريد به ما يصحح كونه فى كل واحدة من الجهتين ، وهو تحيزه ، وما يرجع اليه من الوجود الذى يجعله شرطا ، وانما نعلمه واحداً ، لأنه لو اختلف المصحح عليه ، لما علمناه على وتيرة واحدة أنّ أحدنا يصح منه تحريك الجسم يمنةً مع جواز تحريكه يسرةً فى تلك الحال على البدل ، لتجويزه أن ما يصحح كونه فى تلك الجهة غير حاصل فى هذه الجهة ، فحيث استمرينا هذا العلم ، علمنا أن المصحح والشرط اللذين عبَّرنا عنهما بالحال ، الذى هو شرط ، لم يختلف فى هذا الحكم ، وأن حال الجوهر فيما يرجع اليه من الصفات مع كل واحدة من الجهتين ، حال واحدة .

فاذا صحَّت هذه الجملة قلنا : فلا بد من أمر ، وذلك معروفٌ بيسير تأمل ، ١١/ب لأنه لو لم يكن هناك مخصِّص لم يكن تحركه يمنة أولى من تحركه يسرة / ، فاذا صحت الصفتان عليه على سواء (١) ، ثم ثبت أحد الجائزين ، فلا بد من مخصِّص ، وهذا ظاهر .

فأمَّا أنّ ذلك الأمر يجب أن يكون وجود معنى ، فقد قسَّمه شيوخنا ٢٠/أ رحمهم الله الى الأقسام التى تبلغ / تسعة ، وانما قالوا ذلك لأنهم لم يوردوا الدليل على الحد الذى أوردناه ، من حيث لم يذكروا أنّ حالهُ واحدةٌ وشرطه واحدٌ ، فاذا اشترطت هذا فى الدلالة فيجب أن نحذف من القسمة التى نوردها ما يكون الشرط المذكور فى الدليل مانعاً منه ، لأن ذكر الشروط فى الأدلة هذه فائدته ، فأما أن نقسِّم على ما يكون شرط الدليل مانعا منه ، ففيه الغاء فائدة الشرط ، ولهذا اذا شرطت فى دلالة الفعل المحكم على أنّ فاعله عالم ، أنّا وجدنا قادرَيْن تأتّى من أحدهما المحكم وتعذَّر على الآخر ، فلا بد من مفارقة بأمر مَّا ، لم نحتج عند ذكر ذلك الأمر الى أن ندخل فيه كونه قادراً ، فنقول : اما أن يكون ذلك الأمر كونه قادرا أو كذا ، لأن الشرط الذى أوردته فى الدليل قد منع منه ، فكذلك ها هنا ، فاذا صحّ ما ذكرناه لم تكن بنا حاجة الى أن نقول : فذلك الأمر اما أن يكون ذاته أو تحيزه ، أو وجوده ، أو كذا أو كذا ، فانّا بذلك

(١) فى الأصل : على سوى .

الشرط قد أسقطناه ، ويجب أن يقال : فذلك الأمر اذا كان غيراً له فاماَّ أن يكون تأثيره على وجه الاختيار فهو الفاعل ، أولا كذلك ، ولكن على وجه الايجاب فهو المعنى ، ثم هذا الموجب اما أن تكون له صفة الوجود أو لا تكون له صفة الوجود، فتعود القسمة بعد ترتيبها على وجه النفى والاثبات الى الفاعل ، ووجود معنى وعدم معنى ، وانما نقتصر على هذا لأنَّ ما عداه مما لا يشتبه أنه لا تأثير له ويصـير بمنزلة كون السماء فوقه والأرض تحته ، ولا شـُبْهـَة فى أنَّ الأحكام والصفات قد تتغير بأحد هذه الوجوه ، فاذا نفينا أن يكون تحركه بالفاعل وبعدم معنى ، ثبت أنه لوجود معنى . وهذا الفصل على هذا الحد هو كالمخالف لمـا فى الكتاب ، ولمـا يجرى فى كتب أصحابنا ، ولكن ذكره على هذا الوجه من التلخيص عند التدريس.

فالذى يدل على أنه لا يجوز أن تكون حركة الجسم فى جهة دون أخرى لعدم معنى وجوه : أحدها أن ذلك المعنى اذا عدم فليس يثبت فيه اختصاص ، لأن العدم مقطعة له ، واذا كان كذلك فليس بأن يوجب حركة بعض الأجسام فى تلك الجهة أولى من بعض فاما أن يوجب حصول جميعها فى تلك الجهة أو لا يوجب حصول شىء منها هناك . وانْ شئت أوردت ذلك على طريقة أخرى ، وهى أنه اذا كان معدوما فحاله مع الجهات كلها سواء ، فليس بأن يوجب حركة الجسم يمنة أولى من حركته يسرة، فأما أن يوجب حركته فيهما أولا فى واحدة منهما .

وثانيهما أنَّ ذلك المعنى المعدوم اذا أوجب كون الجوهر به فى جهة يمنة يصح أن يوجد ، فلو وجد لم يصح أن لا يوجب شيئا ، لأن دخوله فى الوجود انْ لم يكسبه صحة الايجاب لم يخل فيه ذلك ، فلابد من أن يوجب عند وجـوده كون الجوهرية فى تلك الجهة (١) ، فثبت أن الجوهر يكون فى جهة لوجود معنى ، واذا صحّ ذلك وجب عند عدمه (أن) (٢) يزول هـذا الايجـاب ، والا أدى الى أن لا يكون بين وجود الذات وعدمها فرق ، وانما ثبت الفرق بينهما بأن يوجب عند الوجود دون العدم ، ولك أن تقول : لو كان يتحرك يمنة عند عدم معنى ، لكان بأن يتحرك عند وجوده أحق ؛ وهذا يوجب أن يتحرك يمنة لوجود حركة فيه من جهة عمرو ، ويسكن لعدم الحركة عنه من جهة زيد ، فيكون متحركا سـاكنا فى حالة واحدة .

---

(١) ب : كون الجوهر به فى الجهة .
(٢) وجب أن يكون عنـد عدمه يزول هـذا الايجاب (الاصل) .

واستدل فى الكتاب بوجه آخر ، وتحقيقه أن نقول : اما أن يريد المريد بقوله انه يكون فى جهة لعدم معنى ، أنه ثبت مجتمعا أو مفترقا أو متحركا أو ساكنا لأنه ليس فيه معان فقط ، أو يريد بعدمه أن يوجد فيه من قبله ثم يعدم عنه ؛ فان أراد الأول لزمه عند عدم هذين المعنيين أن يكون متحركا ساكنا / وهـذا لا يصح ، ٢١/أ وان أراد الثانى نقول له : فما قولك فى الجسم أقديم هو أم محدث ؟ فان أثبته محدثا فقد كفانا مؤنة مكالمته ، وليس غرضنا بهذه الجملة الا لندل على حدوث (١) الجسم ، ولا له غرض يتحصل اذا قال : هـو كذلك لعـدم معنى ، الا ليهرب من القول بحدوث الجسم (١) ، فلا بد من أن يقول هو قديم .

فنقول : فمتى كان هذا المعنى فيه موجوداً ومتى عدم عنه ؟ فان قال : كان فيما لم يزل موجوداً فيه ، فقد أثبت الجسم قديما وأثبت فيه هـذا المعنى قديما ، ونحن ندل على حدث المعانى بما يشمل جميعها ؛ وان جعل حالة وجود المعنى فيه قبل ما لم يزل ، وجعله فيما لم يزل معدوماً (٢) ففيه اثبات حالة قبل ما لم يزل ، وذلك خروج عن المعقول ، وان جعل كلا الحالين فيما لا يزال ، فقد أثبته فيما لم يزل على صفة لا تعقل ، لاخراجه له من كونه متحركا وساكنا ومجتمعا ومفترقا ، فيبطل قوله من كل وجه .

ثم سأل نفسه فى الكتاب عن الشبهة المذكورة فى الشرح وهى قولهم : انّا لا نقول ان الصفات كلها مستحقة ، لعدم المعانى ، ولكن نجعل بعضها كذلك دون بعض ، فنقول : يكون ساكنا لعدم الحـركة ، ومفترقا لعـدم الاجتماع ، وتثبت الجوهر فيما لم يزل على هذين الوصفين لئلا يلزمنا القول بحدوث الجسـم بأن يقولوا : اذا لم ينفك وجوده من وجود معنى محدث معه ، وجب حدوثه أيضا ، ولئلا يلزمنا أن يقولوا : فيجب اذا عدم الاجتماع والافتراق أن يكون مجتمعا مفترقا ، لأنا قد أخرجنا الصفتين من أن تكونا مستحقتين لعدم معنيين ، ولئلا يلزمنا أن نكون لاحقين بمن أثبت الجسم على غير هذه الصفات المعقولة ، بل نثبته على شىء من الصفات المعقولة ، لا لوجود معنى بل لعدمه .

واعلم أن هذا المذهب هو أظهر فساداً مما تقدم ؛ فان القائل الأول جعـل

---

(١) ب : حـدث .

(١ ــ ١) اذا قال ...... الجسم : هذه الجملة ناقصة فى النسخة ب

(٢) ب : معـدوما عنـه .

الصفات كلها باباً واحداً فى أنها أجمع مستحقة لعدم المعانى ، وهو القياس ، لأنّ حال بعضها كحال بعض ؛ وهذا القائل الثانى جعل البعض مستحقا لوجود معنى ، والبعض لعدم معنى ، وحالهما سواء فى كيفية الاستحقاق ، فهو أبعد من طريقة النظر والقياس .

وبيان هذه الجملة أن الجسم لا يحصل ساكناً قط الا على الحدّ الذى يتحرك فى أنه يسكن مع جواز أن يتحرك والحال واحدة ، ولا يصح وجوب واحدة من الصفتين له، فاذا كانت كذلك ثم قال القوم بأن تحركه لمعنى فكيف لا يكون سكونه لمعنى ؟ فقد رأيت لزوم اثبات المعانى أجمع .

وبعد ، فقد يكون حصول الجسم فى جهة بالحركة ، ثم يبقى فيه ، فيصير الجسم ساكنا فى ذلك المكان ، فكيف كان فى الأول لوجود معنى ، وفى الثانى لعدم ذلك المعنى ، والصفة صفة واحدة ؟ ونحو هذا فى المُجتمع والمُفترق ، لأنهما عند الاجتماع يكونان متجاورين لمعنيين ، فاذا زايل أحدهما الآخر ، فكيف يصير كائنا فى مكانه الذى فيه لعدم معنى ؟

ومما يبطل هذه المقالة أنّ الجسم يصح كونه يمنة بدلا من يسرة ؛ ومحال فى الوقت الواحد أن يكون ساكنا يمنة ويسرة ، لأن كونه فى جهتين يتضاد ، ومعلوم أنّ الحركة المعدومة لا يكون اختصاصها ببعض الجهات الا ما لها بسائرها ، فيجب أن تكون موجبة لسكونه فى مكانين ، وهذا يقتضى حصوله على صفتين ضدّين
ب/١٢ / وذلك باطل ، وأيضا فان عدم الحركة اذا كان علة لكونه ساكنا ، ثم قد ثبت أن حصول العلة على الوجه الذى يوجب الحكم لا يصح وقوفه على وجود غيرها أو عدمه ، فيجب اذا كانت الحركة معدومة أن توجب كونه ساكنا على كل حال ، وهذا يوجب كونه فى حالة واحدة متحركا ساكنا لوجود ما وجد من الحركة،
١/٢٢ واعدم ما عدم / عنه ، وذلك يتبين فى الفاعلين أو فى الجهات أو فى الأوقات على ما مضى فى موضعه .

وليس لأحد أنْ يقول ان عدم الحركة توجب كونه ساكنا عندما تعدم سائر الحركات ، ولم يحصل الأمر كذلك فى مسألتنا ، وذلك لأنه اذا جعله علة فيجب أن يجرى حالها مجرى نفس الحركة اذا جعلت علة لكونه متحركا ، ومعلوم أن ايجابها لا يقف على غيرها أو وجود غيرها ، بل هو لأمر يرجع الى أنّ ايجاب العلة لما توجبه لأمر يرجع الى ذاتها ، فسواء حصل غيرها معها أو لم يحصل ، فالايجاب

لا بدّ من ثبوته ورجوعه الى كل ذات منه ، فبطلت هذه المقالة من هذه الوجوه ومن غيرها مما استقصيناه فى موضعه .

فأما الذى يُبطل أن يكون ذلك بالفاعل فان من يذهب الى القول بقدم الأجسام لا يمكنه أن يُسند هذه الصفة الى الفاعل ، لأنّ من شأن الفاعل تقدمه على مقدوره ، ومتى تقدّمه غيره خرج عن كونه قديما وصار محدثا ، لأن الجسم ليس ينفك من هذه الصفات وانما يصحّ أن يقع الخلاف بيننا وبين الموحدين اذا نفوا الأعراض وزعموا أن الفاعل يحصّل للجسم هذه الصفات ، وكان أبو علىّ يكلّمهم بطريقة النفى والاثبات فيقول : « قولنا متحرك » اثبات للحركة ، كما أن قولنا : « ليس بمتحرك » نفى لحركته ، وعلى ما كان يذهب اليه فى ادراك الأكوان مستقيم (١) ؛ وكان فى مشايخنا من يلزمهم نفى الطاعات والمعاصى ووقوع الزيادة فيهما ، ويلزمهم نفى المدح والذمّ والثواب والعقاب لمّا نفوا الأفعال ، وحتى ألزموا أن لا يكون حدّ الزانى زائدا على حدّ القاذف ، وأنهم متى قالوا بأن أحدهما يزيد على الآخر ، فهو كمن قال لا شىء أزيد من لا شىء بعشرين ، الى أشباه لذلك .

والمعتمد فى مكالمتهم ما أشار اليه فى الكتاب ، وهو أنّ الفاعل لو كان يقدر على تحصيل الذات على هذه الصفة من دون معنى يوجده ، لوجب أن يكون قادراً على سائر هذه الصفات أن يحصّلها له ، وجعل أصل ذلك الكلام الذى يقدر أحدنا على التصرف فيه على اختلاف وجوهه ، وهذه الجملة مبنيّة على اثبات الكلام مفصلاً وأنه غير الأجسام (٢) ، وعلى كون أحدنا قادراً عليه ، وعلى صحة وقوعه على وجوه ومفارقات مخصوصة ، وعلى أن القادر على بعضها قادر على سائرها ، وانّما قدر على البعض لقدرته على البعض ولا ينفصل (٣) ؛ فاذا صحّحنا ذلك أمكن القياس . أما الكلام فمدرك لا يمكن نفيه ، وانما نحتاج الى اثباته غير الجسم (٤) ، لئلا يقول قائل : فهو عندى كسائر الأجسام فى أنّ القدرة تتعلق بجعله (٥) على صفات مخصوصة ، والدلالة على أنه ليس بجسم ، أنه لو كان جسما لأدركناه متحيّزا على حدّ ما ندرك سائر الأجسام ، ولصحّ أن يدرك باللمس كما

---

(١) ب : نستقيم .
(٢) ب : وأنه غير للاجسام
(٣) ب : فلا ينفصل .
(٤) ب : غيرا للجسم
(٥) بجعله : ساقطة من أ

تدرك سائر الأجسام ، ولكان سائر الأجسام يدرك سمعا كالكلام ، ولا يجوز أن تفترق فى صفاتها الخاصة .

ويبين هذا أن لأجناس الكلام صفات لا تكون الأجسام عليها ، نحو كون بعضها راءً وزاياً وما أشبههما ، فلو كان جسما للزم اشتراك جميع الأجسام كلها فى هذه الصفات وأكثر هذه الوجوه ، وما لم نذكره أيضا يبنى على تماثل الأجسام؛ وأما قدرتنا عليه فظاهرة بمثل ما له نعلم قدرتنا على سائر الأفعال المقدورة لنا ، وهو وقوعه بدواعينا وقصودنا ، وحسن المدح والذمّ فيه ، ووقوعه بحسب ما نفعله من الأسباب التى هى الاعتمادات ؛

وأمّا تصرّف الكلام على وجوه فظاهر نحو كونه أمرا ونهياً وخبراً واستخباراً ولا شبهة فى قدرتنا عليها أجمع ، اذ لا أحد [1] يقدر على الأمر الاّ وهو قادر على ٢٣/أ الخبر بدلا منه ، وعلى النهى بدلا منهما ، وعلى أن يجمع بين وجهين من ذلك ما لم يكن هناك تناف ولا ما يجرى مجراه ، ولا تنفصل القدرة على بعض ذلك من المقدرة على البعض ، ولا فقد القدرة أيضا ينفصل ، فانّ كلام غيره لمّا تعذّر عليه ايقاعه على بعض الوجوه ، فكذلك سائرها ، فثبت صحة ما أوردناه فى الكلام؛ وكذلك فى سائر المعانى التى نقدر عليها لئلا يَتوَهَّم مُتَوهم أنّا نقصر هذه القضية على الكلام خاصة ، فانّ الأكوان التى نجعلها مقدورة لنا يصح منّا ايقاعها طاعات ويصح منّا ايقاعها معاص ، وكذلك القصود قد يصح أن نجعلها قربةً الى الله — عزّ وجلّ — وقد يصح خلافه، فتجرى الذوات المقدورة لنا اذا صحّ تصرفها على وجوه ، مجرى الكلام ، فثبت من هذه الجملة لزوم أن يقدر أحدنا على تسويد الجسم اذا قدر على تحريكه ، وكذلك فى جعله حلواً وحامضاً وغيرهما من الصفات ، وقد عرفنا فساد ذلك ، فوجب أن تكون قدرته متعلقة بالحركة ، وغير واجب اذا قدر على نوع أن يقدر على نوع سواه ، وانْ كان ما ذكرناه فى الصفات واجبا ، فلا يلزمنا نفس ما ألزمناهم .

وقد تورَد هذه الطريقة مردودة الى الكلام بوجه آخر ، وهو أنه كان يجب فيمن قدر على أن يجعله متحركا أن يقدر على ايجاد ذاته ، لأن القدرة على جعل الذات على صفة ، أصلها القدرة على نفس تلك الذات ، ككلام الواحد منا وعكسه كلام الغير ، وبيانه مستقصى فى موضعه .

---

(١) ب : ولا أحد .

وقد استدل بدلالة أخرى على أنه لا يتعلق بالجاعل تحريكه الا بعد ايجاد معنى ، وذلك لأن أحدنا يسهل عليه تحريك الخفيف ويصعب عليه تحريك الثقيل ، وربما تعذر ، فلو لم يكن هناك الا مجرد التحريك ، وهو فى الخفيف والثقيل سواء ، لوجب أن لا تثبت هذه التفرقة ، فلا وجه لهذه التفرقة الا أنه فى الثقيل يحتاج الى ايجاد معانى ربما ضعف عنها ، وربما يحتاج الى استفراغ مجهوده فيها ، ولا يحتاج الى ذلك فى الخفيف .

وليس يمكنهم أن يقولوا : انا نقول كما يقولون فى المعانى ، لأنا اذا علقناه بالمعانى أمكننا التفرقة بينهما بوجهين : أحدهما ما يرجع الى نفس الثقيل من كثرة أجزاء الثقل فى أحدهما دون الآخر ، والثانى ما يحتاج الى فعله من الحركات التى تجب زيادتها على موجب ثقل الثقيل من السكون ، وليس عند القوم الا مجرد تحريك هذا الثقيل ، وصحة تحركه كصحة تحرك الخفيف ، فما الذى أوجب هذه التفرقة ؟ ولا يصح لهمأن يقولوا انه فى تحريك الثقيل يحتاج الى صفات زائدة على ما يحتاج اليه فى تحريك الخفيف ، فتدخل الزيادة فى الصفات كما قلتم فى المعانى ، وذلك لأن تزايد الصفات لا بد من أن يستند الى تزايد المعانى ، والا فما الوجه فى تزايدها ؟ ومتى رجعوا بتزايدها الى تزايد حال القادر منا ، فتزايد حالنا لماذا وهم باقون للقدرة أيضا ، فيجب أن يكتفى بمجرد التحريك فلا يثبت الفرق بين الثقيل والخفيف ، ومن هذه الجملة / ب/١٣ استدللنا بهذا المعنى ابتداء على أن كونه ساكنا أو متحركا لا يصح أن يكون بالفاعل لأنها صفات يصح فيها التزايد بصحة التمانع فى ذلك بين الضعيف والقوى ، فلا بد من أن يكون لتزايدها وجه ، فلو لم تكن مستندة الى المعانى لما صح ذلك ؛

وليس لأحد أن يجعل تعذر تحريك الثقيل لمانع آخر ، وهو فقد الآلة التى بها يحرك الثقيل ، وذلك لأن هذا الخيط الذى يتعذر تحرك الثقيل به ربما يتأتى تحريك الجسم الذى هو دونه فى الثقل ، فلو لم تكن آلة ، لما صح تحريك شىء بها . وبعد ، فقد يكون الخيط فى القوة والمتانة بحيث يتأتى جر الثقيل به لو كان القادر قويا ، واذا تعذر علينا ، فليس لفقد الآلة ، ولكن لضعفنا عن ايجاد هذه المعانى الكثيرة فثبت أن المانع هو ما ذكرناه ، وفى هذه الجملة اثبات المعانى (١).

(١) ب : هذه المعانى .

٢٤/أ واستدل فى الكتاب بوجه آخر ، والغرض به أنه لو كان بالفاعل / لما صحّ تحركه فى حالة البقاء كما لا يصح تحركه وسكونه فى حال العدم ؛ وأصل هذا الباب أن وقوع الشىء على وجه هو تابع لحدوثه ، فاذا بقى خرج عن الحدوث، فخرج عن صحة التصرف فيه على هذه الوجوه ، بدلالة أنه فى حال عدمه لمّا لم يكن حادثا لم يصح ايقاعه على وجوه ، وقد شاركت حالة البقاء حالة العدم فى أنهما ليستا بحال حدوث،فيجب أن يتعذّر ايقاعه على هذه الوجوه الزائدة على الحدوث، فلمّا صحّ ذلك فى الجسم ، عرفنا أنّ الذى تعلّق بالقادر هو احداث معنى من المعانى يوجب هذه الصفة للجسم ، والاّ فذات الجسم وهو باق كيف يصح التصرّف فيه ؟

وليس لأحد أن يقول : فقد صح عندكم فى الحسن أن يبقى فيصير قبيحا ، فيقع على وجه فى حال بقائه على ما قلتم فى كون أحدنا فى الدار اذا أذن له صاحبه ثم نهاه عنه ، لأن نفس الحسن قد صار فى حال البقاء قبيحا ، وقد قلتم فى الاعتقاد الذى هو تقليد" اذا بقى فقارنه العلم انه يقع على وجه فيصير علما بعد ما لم يكن، فكيف أنكرتم من مثله فى مسألتنا ؟ وذلك لأنا لا نقول بواحد مما حكاه عنا ، وانْ كان فى كلام شيخنا أبى عبد الله تجويز ذلك .

أمّا الأول فانما يصلح أن يكون قولا لمن لا يقول باستحقاق الذم على الحدّ الذى نقوله فيطلب فيه فعلا ، فأمّا على مذهبنا فلا حاجة بنا الى أن نجعل الواقع حسَناً فى الأول قبيحاً فى الثانى ، بل يُصرف ذمّه الى أنه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج أو جدّد أفعالا قبيحة فانصرف الذم اليها ، وكذلك ففى التقليد انما يصحّ ما حكاه السائل على قول من يجعل التقليد باقيا ويقول انه يصير علما بعد ما لم يكن كذلك ، ونحن لا نجوّز البقاء على الاعتقاد ، ولا نجوّز فيما يبقى منه لو بقى أن يتغير حاله عن الوجه الذى وقع عليه ، وانْ كان لمن يذهب الى ذلك أن يفصل بين مسألتنا (١) وبين ما أورده السائل من حيث انّ الفاعل لا يتصرف فى هذا التقليد بايقاعه على وجه دون وجه ، وانما يصير كذلك بمقارنة معنى آخر هو العلم ، فصحت هذه الطريقة .

ثم أعاد فى الكتاب ماهو اشارة الى ما تقدم من أنه لو قدر على تحريكه لقدَر على أن يجعله على سائر الصفات ، ثم كان يلزم فى أحدنا أن يجعل (٢)

(١) أ : مثلنا ، ب : مسئلتنا .
(٢) ب : أن يقدر على ان يجعل .

غيره مريداً أو عالماً اذا قدر على تحريكه ، وكذلك الحال فى نفسه ، والذى يصح معه أن نجعل هذا المعنى وجها سوى ما تقدم ، هو أنه لا فصل بين كون الذات متحركة وبين كونها مريدة ومعتقدة ، فلو كان أحد الأمرين بالفاعل لوجب مثله فى الآخر ، ثم يبيّن أنه لا يصح أن يكون مريدا بالفاعل والاّ لزم أن لا يجد أحدنا لبعض أعضائه من الاختصاص بكونه مريدا ومعتقدا الاّ ما لسائرها ، وقد ثبت أنه يجد كونه مريداً كأنه فى ناحية صدره وكذلك كونه معتقدا ، فلو كان بالفاعل لما صحّ ذلك ، فيجب أن يكون لمعنى يختص بهذه الناحية .

ثم سأل نفسه عن وجود هذا المعنى فى المحل : والأصل فى هذا الباب أنه اذا لم يكن بدٌّ فى كونه متحركا من وجود معنى الحركة (١) فكيفية وجود هذا المعنى عندنا هى بالحلول فى ذات المتحرك ، وهكذا هو الواجب فى العلل أن تختص نهاية الاختصاص ولا يكون ذلك الا بالحلول ، اما فى الموصوف بها أو فى بعضها ما لم يكن الموصوف بها مما يستحيل أن يحله شيء كالقديم — جل وعز — ، فانوجود العلة التى توجب الصفة له لا فىمحل أبلغ ما يمكن فى الاختصاص،والذى بهينكشف هذا الكلام أن نبين أن هذا المعنى لا يصح وجوده لا فى محل ، وهذا بيّن لأن فى ذلك عدم الاختصاص بهذا الجوهر دون غيره من الجواهر ، وعدم الاختصاص ليس أن يوجب كونه فى هذه الجهة دون غيرها من الجهات ، واذا بطل هذا القسم فامّا أن يكون وجود هذا المعنى بحيث/الجوهر فهو الحلول على ما نقوله ، ٢٥/أ أو يكون وجوده لا كذلك فهو المجاورة ، واذا أبطلنا ذلك ثبت ما نقوله .

وقد حكى الخلاف فى مجاورة العلل لمعلولاتها عن جهم بن صفوان (٢) وغيره، ولعلّهم يجرون مجرى ما يقوله النظام (٣) فى الألوان مع الأجسام ، ويوشك أن يكونوا قد قالوا ذلك بناء على مذهبهم فى أن الجسم هو من هذه الأعراض المجتمعة ، فيجعلون بعضها مجاورا لبعض ، والذى يدل على بطلان هذه المقالة أنه لو كانت الحركة مجاورة للمتحرك لوجب أن تكون متحيزة ، لأن المجاورة هى من أحكام المتحيز حتى تجرى مجرى أخص الصفات ، بدلالة أن الجوهر الثانى الذى تصح مجاورته لهذا الجوهر انما تصح لتحيزه لا غير ، ألا ترى أنه اذا عدم فزال تحيّزه زالت مجاورته ، وحيث صحّ التحيز صحت المجاورة ، ولا يمكن تطبيق ذلك

---

(١) هو الحركة .

(٢) مؤسس فرقة الجهمية وهى من فرق المجبرة توفى سنة ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٣) ابراهيم بن سيار النظام صاحب فرقة النظامية توفى سنة ٢٣١ هـ — ٨٤٥ م .

بالوجود ، والا لزم فى اللون أن تصح مجاورته للون آخر ، ويجتمعان على مجاورة جسم واحد ويرى على هيئتين ؛

وليس لأحد أن يقول : أنى لا أجوّز عدم الجواهر لقولى بقدمها ، وأنتم بعد فى اثبات حدوثها ، فكيف يصح لكم بيان ذلك بعدم الجواهر ؟ وذلك لأن بتقدير عدم الجواهر يثبت لنا ما نريده وان لم يتحقق جواز العدم عليها ، فاذا كان لو قدرنا (١) عدمها لخرجت عن التجاور ، دلّ ذلك على أن المتحيز ما يصح (فيه) التجاور .

فاذا ثبت هذا فلو كانت هذه الحركة وغيرها من العلل متحيزة على هذه القاعدة لم تصح من وجهين : أحدهما أنه يقتضى مماثلتها لنفس لجوهر ، وقد ثبت اختلافهما لتماثل الجواهر وتضاد الحركات ، ولقدرتنا على الحركة دون الجوهر ، ولغيرهما من الوجوه ، والثانى أنه كان لا تصير هذه الحركة بأن توجب كون الجوهر كائنا فى جهته أوْلى من الجوهر أن يوجب كون حركته مجاورة له ، لأن المجاورة صحيحة على كل واحد منهما فيلزم عليه ما قلناه ، ولا بد من أن تثبت لما نجعله علة مزية على ما نجعله معلوما ، فهذه طريقة تبطل قولهم بالمجاورة فى العلل، ولأنه كان لا يمتنع فى الحركة أن تزول مجاورته للجسم فيبقى الجوهر فى مكانه مع زوال كونه الذى خصصه به ، كما صحّ فى أحد الجوهرين أن يزايل صاحبه وان لم يخلفه غيره ، وبهذا يفارق ما يحله لأنه لا يزول الا بضده ، وما يجاور غيره قد يصح بطلان مجاورته ، لا بطريقة العدم (٢) كما نقوله فى الجوهرين . ومما يبطل أن يوجب الحكم بالمجاورة ، أن هذا يوجب أن تكون العلة مجاورة لعلة أخرى ، لأنه قد صارت الحركة كنفس الجوهر فى أنها لا تحصل مجاورة الا لمعنى (٣) آخر ، والكلام فى ذلك المعنى ومجاورته كالكلام فى نفس هذه العلة ، وهذا يؤدى الى ما لا غاية له من المعانى .

ويدل أيضا على بطلان ذلك أنه قد يجوز أن يجاور الجسم معان كثيرة متضادة فلا يكون بأن ينتقل الى هذه الجهة لمعنى أولى من انتقاله الى جهة سواها لغير ذلك المعنى . وهذا يقتضى انتقاله الى / الجهات ، وفى هذا حصوله على صفات متضادة . ١٤/ب

---

(١) ب : لو قدر

(٢) ا : وطريقة العدم .

(٣) ب : الا بمعنى .

ويدل أيضا على بطلان هذه المقالة أنَّ هذه الحركة تصح مجاورتها لجواهر كثيرة فلا تكون بأن توجب تحريك بعضها أولى من تحريك الباقى ، وهذا يقتضى حصول جواهر كثيرة فى جهة واحدة وهذا فاسد ، فثبت بهذه الجملة أنها لا توجب الحكم بطريقة المجاورة وليس بعد زوال وجودها لا فى محل الا" وجودها بطريقة الحلول فيه .

فانْ قيل : فأين أنتم عن قول مَنْ يجعل المعنى موجبا للحكم بطريقة القيام، على ما تقوله الأشعرية ؟ قيل له : انَّ القوم انْ أغفلونا القيام فلا يرجع به الا الى الحلول وهو الذى نقوله ، وانما يقع الخلاف فى العبارة ، فانْ أرادوا بقيام المعنى ٢٦/أ بغيره / وجوده به ، فهـذا يوجب صـحة قيام بعض المعـانى ببعض ، لأنه قـد يحتاج العرض فى الوجود الى عرض فيجب وصفه بالقيام به ، فثبت بطلان قولهم .

ثم سأل نفسه فى الكتاب عن هذا المعنى الذى أثبتناه ولمـاذا حكمنا بأنه موجب ، انْ قيل : هلاَّ احتيج الى هذا المعنى ولا يكون له حظ الايجاب اذ ليس كل ما يقف حكماً من الأحكام عليه يجعل موجبا لذلك الحـكم ، فانكم تعقلون وقوع الأفعال بالدواعى والمقصود ولا تجعلونها عللا موجبة ، وتجعلون وجـود المدرك مما يجب كون القديم جل وعز مدركا عنده ولا تجعلونه علة .

والأصل فى هذا الباب أنه اذا بطل بالقسمة أن يكون المؤثر ما يعود تأثيره الى الاختيار من الفاعل ، فليس الا" أنَّ المؤثر أمر موجب ، فلا وجه لهذا السؤال. وبعد فاذا وقف كون الجسم متحركا على وجود هذه الحركة ، فى النفى والاثبات، حتى تجب له هذه الصفة عند وجودها ، وتستحيل عند عدمها على وتيرة واحدة ، فلو لم تكن موجبة لوقف الايجاب على معنى (1) سواها ، والكلام فى ذلك المعنى كالكلام فى هذا المعنى ، لأنَّا انما نعلمه موجبا بمثل الطريقة التى ثبتت فى الحركة، فلو لم تكن هى موجبة لم يكن هو أيضا موجبا ، وهذا يعود الى أمرين فاسدين : فاما أنْ يتعلق بما لا يتناهى من المعانى ، واما أن يعود بالنقض على أصل اثباتها ، فيجب أن تجعل الحركة موجبة لهذه الصفة .

وليس تجرى حال الحركة مجرى الدواعى فى تأثيرها فى الأفعال ، لأن مع حصولها قد لا يقع الفعل ، بأن يعارضها داع آخـر ، واذا وقع الفعـل بخلوص

(1) ا : أمـر .

الدواعى ، فان وقوعه لا يخرج عن حد الاختيار دون الوجوب ، ولأنه قد بطل تعليق هـذا الفعل بعلة موجبة ، وليس هكذا الحال فى حركة الجسم ، فاما وجود المدرك فقد قامت الدلالة على أنه لا يصح كونه علّة ، فجعلنـاه شرطا ، وجعلنـا المؤثر سواه ، وحكمنا بوجوب هذه الصفة للقديم تعالى لمقارنة المؤثر للشرط بكل حال على ما مضى بيانه فى موضعه ، فهذه طريقة القول فى ذلك .

ثم سأل نفسه فى الكتاب عن العلم بوجود هذه الأفعال التى هى الأكوان ، ووصل بعض الكلام ببعض سؤالا وجوابا الى آخر الباب ، وتلخيص هذه الجملة أنّ العلم بكثير من الأكوان ضرورى على الجملة لما بيّنا أن أحدنا يعلم قبح كثير منها وحسن كثير منها ، والعلم بصفة الشىء وحكمه فرع على العلم بذاته ، فلا بد من أن يكون عالمـا بها على الجملة ، لكن ليس المقصد فى معرفة حدوث الأجسام معرفة هذه الأكوان فقط ، وانما الواجب أن تعرف أن الجسم فى كل حال لا يجوز حصوله فى جهة الا لمعنى هو الكون ، وأن سبيل كل جسم هذه السبيل ، وهذا مما لا يتوصل اليه الا بالنظر والاستدلال على الحد الذى تقدم .

فانْ قيل : كيف ادّعيتم العلم الضرورى فى هذه الأكوان وحالها فيما نرى الجسم عليه ونعلم حال جميع الأكوان ، اذ لا فرق بين حركة أحدنا بالقيام والقعود والتصرف بالمجىء والذهاب وبين حركة الجمادات وسكونها وما يحصـل فى يد المرتعش وما شاكل ذلك ، فهلا سوّيتم بين الجميع ؟ وان كان بينهما فصل فما هو ؟

قيل له : انما حصل لنا هذا العلم الضرورى لا من حيث الادراك ، فنقضى بأن حال الجميع واحدة ، ولكنا عرفنا هذه الأفعال لـما ثبت من تعلقها بالفاعل منا ، ووقفت فى حصولها على دواعينا وقصودنا وحسن توجيه الذم والمدح الينا لأجلها، فلا بد من حصول العلم بها لا محالة ، وهذه القضية مفقودة فيما سألت عنه فافترقا؛

فان قال : فاذا كانت هذه الأكوان معلومة عندكم ضرورة ، فهلاّ رددتم اثبات ٢٧/أ الباقى منها اليها ، بأن تجعلوا ما علمتموه أصلا ، وقستم عليها / سائر الأكوان ، فتقولوا : اذا لم يكن بد فى حركة أبعاضنا وسكونها من معان ، فكذلك كل متحرك؛

قيل له : انما يصح أن نجعل هذا المعلوم أصلا متى حصل العلم لنا به على وجه التفصيل ، فأما اذا عرف على الجملة لم يصح الرد اليه ، وطريق تفصيل هذا

العلم أن نعلم فى كل جزء من أجزاء أجسامنا معنى غيرها ، فاذا وجب حصول هذا العلم على التفصيل،وهذا مما لا يتم وجوده الا بما يكون دلالة على اثبات الأكوان فى جميع الأجسام فقد صار ما سألنا (١) السائل عبثا وزيادة يستغنى عنها ، وبمثله نجيب اذا قيل : هلاّ اذا كانت الأكوان معلومة لكم على طريق الجملة ضرورة ، اشتغلتم باقامة الدلالة على انها أغيار للأجسام ، لأن الذى به نعرف أنها أغيار هو اعتبار حال الجسم فى جميع الأوقات ، فيكون حالها مع هذه الصفات على سواء، فيتوصل الى اثبات هذه المعانى أغيارا ونفس هذا هو دليل على اثبات هذا المعنى مفصلا ، فلا يصح ما قاله .

فانْ قال : فاذا عرفتم هذه المعانى على الجملة فما الذى يفيدكم العلم بتفصيله؟

قيل له : يحصل عند التأمل بها فائدة زائدة ، وهى أن نعلم أن الذى عرفناه ليس هو ذات الجسم ، ولا صفة من صفاته ، فيكون علما مفصلا بهذا المعنى ؛ ثم لا بد من أن يكون مطابقا للعلم الأول ، لأن هذا سبيل علم الجملة وعلم التفصيل، فلهذا اذا علم أحدُنا أن زيدا فى جملة العشرة ، ثم عرفه بعينه ، فعلمه ثانيا مطابق لعلمه أولا ، ولكن فيه هذه الفائدة الزائدة ، وغير واجب اذا عرف الشىء مفصلا أن يزول عنه علم الجملة ، بل يستمر على ذلك العلم — على ما ذكرناه — فى المثال؛

فان قال : فعلى هذه الطريقة التى سلكتموها قد جرت الأكوان عندكم مجرى الألوان فهل تقولون بذلك أو تفصلون بينهما ؟ قيل له : أما من حيث أن فى الأكوان ما يعلم باضطرار فيحل محل الألوان فلا فرق ، ولكن لا يصح تشبيه أحدهما بالآخر ، فانْ طريق اثبات الألوان هو الادراك دون الأكوان (٢) ، ولأن الألوان متفقة فى أنّا نعلم جميعها ضرورة دون الأكوان ، ولأن علمنا بالاكوان التى تعرف ضرورة تحصل عند تغيُّر أحوال الفاعلين بها ، ولا تحتاج الى ذلك فى

الألوان ، فبانت التفرقة بين الأمرين ، وصحّ بهذه الجملة أنه لا بد من ايراد الدلالة على اثبات المعنى على حدٍّ لا يصح وجود شىء من الأجسام من دونه .

والحمد لله وصلواته على سيدنا محمد نبيه وآله وسلم تسليما كثيرا طيبا مباركا فيه ، يتلوه انْ شاء الله باب فيما يجب أن يعلم من صفة هذه المعانى لتصير دلالة على حدث الجسم .

---

(١) أ : سألنا .

(٢) دون الاكوان ساقطة من النسخة أ .

ـ باب ـ

فيما يجب أن نعلم من صفة هذه المعانى لتصير دلالة على حدث الجسم

ذكر فى أول الباب أنه لا بد من أن نعرف صنفان لهذا المعنى ليَثْبُت دالاً على حدث الجسم : أحدهما حدوثه ، والثانى أن الجسم لم يوجد عاريا عنه ولا متقدما له فى الوجود ، وهذا الثانى يعود فى التحقيق الى أنه حكم من أحكام الجسم دون العرض ، ولكن اذا عرف حدوث هذه المعانى وأن الجسم لم يتقدمها ، عرف حدوثها ، وصار هذا دليلا لك عليه .

فان قيل : فما وجه تعلق هذا الدليل بمدلوله ؟

فالأصل فى ذلك أنا نوجب تعلقـا بين الدليـل والمدلول ، ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره ، وذلك الوجه من التعلق ينقسم أقساما اذا كان من باب العقليـات ؛ واذا كان من باب الشرعيات فهو على وجه واحـد ، لأمر يرجع الى أنّ دلالة الأدلة الشرعية انما هى لشىء واحد ، وهو أنّ فاعلها حكيم ، فلا يوجب الا الواجب ، ولا يأمر الا بالحسن ، ولا ينهى عن غير القبيح .

وأما اذا كانت الدلالة عقلية ، فدلالتها لأمر يرجع اليها . وذلك مختلف ؛ فتارة تكون دلالته على وجه الوجوب ، وتارة على وجه الصحة ، وتارة بطريقة الدواعى والاختيار ، فحصـل من هـذه الجملة أن الوجـوه التى منهـا يتعلق الدليل بمدلوله عقلياً كان أو سمعياً ، لا تخرج عن أقسام أربعة .

فاما أن ندل بطريقـة الوجـوب كما ثبت فى العلل ، لأنه لولا الحـركة لمـا حصل متحركا ، وكذلك فيما شاكله ؛ واما أن ندل بطريقـة الصحة فنقول : لولا كونه قادرا لمـا صح الفعل ؛ واما أن ندل بطريقـة الدواعى والاختيـار ، فنقول : لولا كون الفاعل للقبيح جاهلا أو محتاجا لمـا اختـاره ؛ واما أن ندل بطريقة الحسن ، وهو الأدلة الشرعية فنقول : لولا وجوب الصـلاة لمـا حسن

من الله ايجابهـا ، ففى كل هـذا نقول : لولا المدلول لما وجب أو لما صحّ أو لما أختير أو لما حسن .

فاذا صحت هذه الجملة ، فقال قائل بحدوث الأجسام : من أى باب هو ؟

قلنا : يصلح أن يكون من باب ما لولا المدلول لما وجب مقارنته للحوادث واستحالة خلوه منها ، ويصلح أن يكون من باب الصحة لأنه لولا حدوثه لصحّ خلوه من الحوادث ، فلا معترض علينـا بذلك على ما ظن الخصـم أنه لا يستمر على أصولنا فى وجوب التعلق بين الدليل والمدلول .

فان قيل : فهلا اقتصرتم فى الدلالة على هذا القدر فلا تحتاجون الى اثبـات حدث المعنى ، وأن الجسم لم يخل منه ؟

قيل له : لا يتم العلم بمـا قلنـاه الا بأن يُعلم ما ذكرناه من الوصـفين ، ألا ترى أنّا لو جوّزنا قدم المعنى ، أو جوّزنا خلو الجسم منـه ، لما عرفنـا أنه لم يتقدم الحوادث ، فثبت أنه لابد من بيان هذين الأمرين .

فأما الدلالة على حدوث هذه المعانى ، فقد يستدل عليه بطريقة تجـددها على الأجسام ، وقد يستدل بطريقـة جواز العـدم عليهـا ، وهى المشـهورة فى الكتب .

وتحرير الوجه الأول أن هـذه الصفـات من نحو كون الجسم مجتمعـا أو مفترقا ، قد ثبت أنها تتجدد على الجسم ، فلابد من تجدد أمر يؤثر فى ذلك ، فلا يخلو تجدده من أن يكون بطريقة الحـدوث فهو الذى نريده ، أو بطريقـة الانتقال من محل آخر اليه على ما يقوله أصحاب الكمون والظهور ، فاذا بطـل الثانى ثبت الأول ، وهـذه الطريقـة تدل على حـدوث العـرض بلا واسطة ، ٢٩/أ ولا يُحتاج فيهـا الى ما يحتـاج اليه فى / الطريقـة الأخرى ، وهى أنّ الجسم اذا حصل مجتمعا بعد أن كان مفترقا فليس يخلو عنـد الاجتماع من أن يكون الافتراق باقيا فيه كما كان أو زائلا عنه منتقلا (١) ، أو زائلا عنه معـدوما ، فاذا

---

(١) او زائلا عنـه منتقلا ساقطة من أ .

وجب عدمه ، احتجت الى دلالة على أن القديم لا يصح عدمه ، فاذا بطل قدمه ثبت حدوثه ، فيدل جواز عدمه على حدوثه بواسطة ، لكن هذه الطريقة — مع ما فيها — هي أوْلى فى الاستدلال بها من الأولى ، لأنك فى الأولى تفتقر الى ما تفتقر اليه فى الثانية .

ولقائل أن يقول : هب أنها حدثت الآن ، هلا كانت من قبل موجودة بطريقة القدم ، ثم عدمت ، ثم حدثت الآن ، فلا يدل على ما تريده الا بأن تبين أنَّ القديم لا يصح أن يعدم ، ولأن الطريقة الثانية شاملة لحدوث (1) سائر الأعراض ، والطريقة الأولى انما تدل على حدوث الأعراض التى تتجدد عنها صفات على الأجسام ، وبنا حاجة الى معرفة حدث سائر الأعراض .

وليس لأحد أن يقول : فكذلك لا يمكنكم أن تعرفوا جواز العدم على هذه الأعراض الا فيما يتغير حال الأجسام بها ، فقد صارت الحال فى العدم مشبهة للحال فى التجدد وذلك لأن فيما تروم بيان حدوثه بطريقة التجدد ، لابد من اعتبار تجدد الصفة على الجسم ، وليس كذلك فيما سألنا عنه ، لأنا نعلم جواز العدم على سائر الأعراض ، بأن نقدر جواز خروج الجسم عن كل شىء من صفاتها فنتوصل الى عدم الأعراض الموجبة لها ؛ وليس فى كل حال تتجدد الصفات على الأجسام ، فثبت بهذين الوجهين ترجيح الاستدلال بهذه الطريقة على الأولى .

وبعد ، فلابد لنا فى الطريقة التى نستدل بها على وجه التجدد من أن نكشف ذلك فنبين أنه لا يصح وجود هذا المعنى فى نفس الجسم من قبل ظهور حكمه فيكون فى ذلك رجوع الى الطريقة الأخرى ، وصار كل ما نحتاج اليه فى الطريقة الثانية لابد منه فى الأولى ، وفى الثانية مزيد من فائدة . فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا : اذا تجدَّدت الصفة على هذا الجسم ، لم يَجُزْ أن تكون عن معنى كان حاصلا فيه من قبل ، والا أوجب حصوله عليها من قبل ، ولا يصح أن يكون قد انتقل من جسم آخر اليه ، لأنه لا تخرج حاله عن أمرين : فامّا أن ينتقل ويجب انتقاله ، أو ينتقل وكان يجوز أن لا ينتقل ، ومحال أن ينتقل واجباً ، لأنه كان لا يصح حصول انتقاله عند جعل جاعل واختيار مختار ، لأن الأحكام الواجبة

(1) ب : بحدوث .

لاتقف على الاختيــار ، ولأنه لم يكن بأن ينتقل فى وقت أولى من وقت ، من حيث كان الوجــوب لذاته لا لشىء ســواه ، وفى ذلك يكون منتقــلا أبدا ، ولا تكون له حال استقرار والانتقال فرع عليه ، ولا يجوز أن ينتقل مع الجواز ، لأنه حينئذ يجــرى مجرى الجسم فى انتقاله ، فكان لا بد من مؤثر غير ذاته ، وما هو عليه من صفاته التى يكون معها يستوى حاله فيما انتقل اليه وفيما انتقل عنه ، وذلك المؤثر لا يصح أن يكون جعل جاعل والا كان تأثيره تابعا لحدوثه ، وقد قالوا بانتقاله فى حال بقائه ؛ ولا يصح أن يكون عدم معنى لفقد الاختصاص فيه عند العدم ، ولأنهم غير قائلين بعدم الأعراض لقولهم بقدمهــا أجمع ، ولأنه لو جاز أن يقتضى انتقاله لمعنى معدوم ، لصحّ فى نفس هــذا المعنى أن يوجب ما يوجبه وهو معدوم غير منتقــل ، فلابد من وجــود معنى ، والكلام فى ذلك المعنى كالكلام / فى هذا المعنى المنتقــل ، لأنه لا يكون حادثا عندهــم ، فلابد من كونه منتقلا أيضا ، فتعود القسمة التى قدمناها . فهذه الطريقــة تبطل جواز الانتقال على الأعراض . ١٧/ب

وطريقة أخرى ؛ وهى أنه اذا صح انتقال العرض ، فحال الأجســام أجمع سواء فى صــحة انتقاله / اليهــا ، فاذا زال الاختصاص ، فيجب أن تنتقــل به الجواهر أجمع الى جهة واحدة . وقد عرف فســاده ، فانكشف الدليــل الأول بهــذه الجملة . ٣٠/أ

وأما الدليل الثانى فنقول : اذا لم يصح بقاء الاجتمــاع فى الجســم عنــد الافتراق ، ولا زواله بطريقة الانتقــال ، فليس الا عدمه ، وسيجىء فى فصــل مفرد أن العدم انما يصح على الحادث (1) دون القديم .

وقد استدل بطريقة أخرى مبنية على ضروب من القســمة هى فى ســياقه غير ما تقدم ، وان كان ربما يحتاج فى بعض فصولها الى الاســتعانة بشىء ممــا تقدم ، وفيها زيادات وفوائد غير ما ذكره ، وهى : أن هذه الأكوان اما أن تكون قديمة أجمع ، أو محدثة أجمع ، أو فيها قديم وفيها محدث ، وكما يصح تحرير هذه الدلالة فى الأكوان فقد يمكنك فى جملة الأعراض . ثم دلّ على أنها لايصح أن تكون أجمع قديمة ، لعلمنا أنّ كل جسم حصل فى جهة فمن الجائز نقله عنها

(1) ب : الحوادث .

الى أخرى ، فلو كان المعنى الذى أوجب كونه فيها قديما لامتنع ذلك ، وهــذا دليله أيضا فى البعض الذى يذهب السائل الى قدمه ، لأنّ ما فى الجسم من تلك الأكوان يصح زواله بنقل الجوهر عن تلك الجهة الى جهة أخرى ، فليس الا أن جميعها محدث . وهذا صحيح ، ولكن فى تصحيح ما ادعى من صحة زوال الجوهر عن كل جهة يشار اليها ، وأنه لو كان المعنى قديمــا لمــا صحّ ذلك ، ضــمانٌ لبيان صحة العــدم على هــذا المعنى ؛ والا فلو قال قائل : انّ ذلك المعنى يبقى أو ينتقل ، لمــا صحّ ابطال قوله الا بالرجــوع الى ما تقدم ، فلا بد فيــه من الاستعانة بما تقدم ، اللهم الا أن يسلك فى ذلك طريقة أخرى فيقول :

لو كانت أجمع قديمة لمــا صحّ ، فان الأكوان يقع فيها مختلف ومختلف متضاد وتضاد القديمين لايصح ، وانما لم يصح تضاد القديم لوجهين : أحدهما أن قدمهما يوجب تماثلها ، وتضادهمــا يمنع من ذلك ، والثــانى أن قدمهمــا يوجب صحة اجتماعهما فى الوجود ، اذ ليس أحدهما أحقّ بالوجود من الآخر ، وتضادهما يمنع من اجتماعهما فى الوجود .

فان قيل : انهما يتضادان فى الجنس ، فيصح اجتماعهما فى الوجــود ، وانما كان (١) ما قلتم ممتنع (١) فى التضاد على الحقيقة .

قيل له : لا بد اذا ثبت التضاد فى الجنس أن يثبت التضاد فى الحقيقة أيضا لأن التضاد فى الجنس يترتب على التضاد فى الحقيقة على ما بُيِّن فى موضــعه ، فنقول : فما قولك فى الضد الذى يضاده على الحقيقة وعندك أن جميع الأعراض قديمة ، أليس فى ذلك قول بتضاد القديمين مع أنّ من حق أحدهما أن لا تصح مجامعته لصاحبه فى الوجود وقدمه يوجب صحة وجوده معه ، فيبطل أن يكون هذا اعتراضا ، ونحو هذه الطريقة نسلك اذا جعل البعض قــديما ، لأنه لا بد من أن يثبت له ضد على الحقيقة ، وهو عند الخصم قديم ، اذ ليس يقول هو بحدوث شىء من الأعراض ، وفى هذا وجودهما وأن لا يوجدا ، فهذه طريقة غــير ما ذكره فى الكتاب .

ولك أن تقول : اذا ثبت أن مختلف الأكوان متضاد ، فكيف تكون قديمة ، ومن شأن الضدين أن يصحّ وجود أحدهما بدلا من وجــود الآخــر على بعض

(١—١) ب : يمتنع ما قلتم .

الوجوه ؟ والبدل انما يصح فى المرتقب من الأمور دون الحاصل ، وهذا ينبىء عن الحدوث ، والقدم يمنع من المعنى الذى نبهنا عليه ، ولا يبطل هذا بالكون فى الأول والكون فى العاشر .

فيقول قائل : هما ضدان لا يصح وجود أحدهما بدلا من وجــود الآخر ، لأنه انما يتعذر اذا كانا من مقدور العباد لأمر يرجع الى أنهم قادرون بِقُدَر (1) ، ومقدوراتهم تختص الأوقات لا لأمر يرجع الى تضادهما ، بدلالة أنهما لو كانا من فعل البارى سبحانه ، لصحّ منه ايجاد الكون فى الأول بدلا منه فى العاشر اذا كان فى ابتداء حال وجود الجوهر فثبت أن المــانع ليس تضادهما ، وأن من حق كل ضدين ما ذكرناه ، ومعلوم أن هذا المعنى انما يتأتى فى الحوادث دون القــدماء ، ٣١/أ فصحّ أنها أجمع مُحْدَثَة ، وهو/ الغرض .

فصــل

قصد أن يبين أن القديم لا يصح عدمه ، لأن أكثر ما تقدم من الأدلة على حدوث الأعراض لا يكاد يتم الاّ ببيانه .

والأصل فيه أن القديم يفارق ما ليس بقديم ، ألا ترى أنه يجب وجوده ولا يجب وجود المحدث ، ولا يقع فى هذا نزاع . فلو قال بتجويز العدم عليه فى المستقبل قائل ، لم يقل بأن وجوده فيما مضى غير واجب ، وعلى أن خصومنا فى هذه المسألة ليس يجيزون القدم على الأعراض ، لكنا اذا ادعينا أمرا من الأمور قرناه بدلالة ، فاذا صحّ أنه لا بد من مفارقة بين القديم وبين ما ليس بقديم ، فهذه المفارقة راجعة الى ما عليه القديم فى ذاته ، لأنه لو لم تكن راجعة الى ما عليه القديم فى ذاته لكان الذى يؤثر فيه الفاعل أو معنى ، اذ المؤثرات من خارج ليس الا ذلك ، ومن المحال أن يستحق قدمه بالفاعل ، مع أن من حق الفاعل تقدمه على مقدوره ، ومن حق القديم أن لا يتقدمه غيره .

وأما المعنى فامّا أن يقارنه ، أو يتأخر وجوده عن وجوده ، ومن المحال أن يستحق القديم القدم لمــا يتأخر وجوده فى الرتبة عن وجود القديم ، لأن فى ذلك

---

(1) ب : بقــدرة .

كون العلة علة فيما يتقدمها ، وهذا باطل ، فليس الا أن يكون المعنى مقارنا له ، واذا كان كذلك أدى الى وجهين من الفساد :

أحدهما أن لا تنفصل العلة من المعلول لأنهما يوجدان معا ولا يتصور انفصال أحدهما عن صاحبه ، فليس بأن يجعل القديم (١) علة فى قدم هذا المعنى أولى من أن يجعل قدم المعنى علة فى قدم القديم .

والوجه الثانى أن القديم اذا فارق غيره بمعنى قديم ، فقد شاركه هذا المعنى فى علة المفارقة ، وهى القدم ، فيجب أن يحتاج المعنى الى معنى آخر ، ثم كذلك حتى يتصل بما لا غاية له ، فثبت اذن أن كونه قديما هو لنفسه ، ومن حكم هـذه الصفة أن تكون مقصورة على الذات ، غير مشروطة بأمر سواها ، لأنه لا يعقل ها هنا شرط تقف هذه الصفة عليه ، وبهذا يفارق التحيز فى الجـوهر والهيئـة فى السواد ، لأنهما غير مقصورين على الذات ، بل هما مشروطان بالوجود ، وكونه قديما هو نفس الوجود ، ولا يصح فى الشىء أن يكون مشروطا بنفسه ، وعلى أن تلك الصفة التى تجعل هذا مشروطا بها مما لا ينفصل عن القدم ، ولا القدم ينفصل عنها ، فلا يكون أحدهما بأن يجعل شرطا والآخر مشروطا أولى من خلافـه / ، ب/١٨ فبطل أن تكون هذه الصفة الا مقصورة على الذات غير مشروطة بشرط سواها ، وما هذا حاله من الصفات فخروج الذات عنها محال ، لأن مخالفتهـا لغيرها هى بهذه الصفة ، وهى لا تخرج عن أن تخالف غيرها ، فلا تخرج اذن عما به تخالف . واذا صح ذلك كان عدمه قادحا فى أحد هذه الأصول ، فيجب أن لا يجوز عدم القديم .

ولك أن تبين أن من حكم هذه الصفة ما ذكرناه من استحقاقها للنفس ، ثم تقول : فليس بأن يجب وجوده فى بعض الحالات أولى من بعض ، يبين هذا أنه ليس وجوده لمعنى فيؤقت بوقت ذلك المعنى ، ولا هو بالفاعل ولا هو موقوف على شرط ، فيجب استمرار الوجود به أبدا .

ثم أورد فى الفصل أن حدوث الأعراض هل يعلم ضرورة أم لا ؟ والأصل فى ذلك أنه غير ممتنع فى الأعراض التى قد عرفناها على الجملة باضطرار ، أن نعرف

---

(١) ب : قدم القـدر .

حدثها على الجملة باضطرار ، ولكن (١) لا يكفينا علم الجملة ، ولكن نحتاج الى معرفته مفصلا فاذا حصل العلم بطريق الجملة ثم اقترن الى ذلك العلم بأنه لم ينتقل هذا المعنى من محل الى محل ، علمنا حدوثه مفصلا بعلم آخر على مثل (٢) ما نقوله فى العلم بقبح الظلم ، وكما يمكن سلوك هذه الطريقة فى العلم بحدوث الأعراض

٣٢/أ فغير ممكن ذلك فى حدوث/الأجسام ، لأن هذه الأجسام التى تتجدد مشاهدتنا لها ، لا يمكننا أن ندعى الضرورة فى حدثها مع أن الانتقال عليها جائز ، فغير ممتنع أن يكون قد انتقل من أجسام المـاء أو من أجسام الهواء أو غيرهما ، وتركيب هذه الأجزاء هذا الضرب من التركيب ، على ما يعتقده القائلون بالاستقصات (٣) ، وكذلك فالجسم تصبح كثافته بعذر فيه فنشاهده الآن ولم نكن من قبل مشاهدين له ، فلا بد من تكلّف الدلالة على حدوث الأجسام .

فصـل

واذا ثبتت المعانى وثبت حدوثها ، فلا بد من بيان القول فى أن الجسم لم يخل من هذه المعانى ، ولم يتقدمها فى الوجود .

وكلام شيوخنا ــ رحمهم الله ــ فى كتبهم اذا أرادوا اثبات ذلك ، تجرى على ضرب من التقريب والتمثيل ، فانهم ربما قالوا : ان فى اثبات الجسم على غير هذه الصفات خروجا عن المعقول ، وربما قالوا لا بد فى كل جسمين من أن يكونا بحيث بينهما بون ومسافة أو لا بون بينهما ولا مسـافة ، والمحصّل الملخّص هو الذى أشار اليه .

وتحقيقه أن الجسم لا يصح وجوده الا وله حكم ، ولا يحصل هذا الحكم الا لمعنى ، فيجب اذن أن لا يجوز خلوه عن المعنى ، وغرضنا بقولنا انه لا يصح وجوده الا وله حكم ، أنه لابد عند وجوده من أن يكون متحـيزا ، ولابد فى المتحيز من أن يكون كائنا فى جهة ، وقد دللنا فيما قبل على أن الكائن فى جهـة لا يكون فيها الا لمعنى ، فلا بد من بيان هذين الأصلين ، فان المخالفين لنا فى هذه الدعوى يسلمون أن المتحيِّز لا يخلو من أن يكون مُضامًّا لغـيره ، أو مباينـا

(١) فى أ : لا كن .
(٢) فى أ : مثلمـا .
(٣) أى بالعنـاصر من أصحاب الفلسفة الطبيعيـة (المحقق) .

لغيره ، فالدلالة التى نوردها لا تتم الا بذلك ؛ فأما اذا زعم زاعم أنَّ الجوهر يصح وجوده وهو غير متحيز ثم يصير متحيزا ، وعندما لم يكن متحيزا قد خلا من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، لم يسلم ما يريده من اثبات الجسم غير خال فى شىء من حالاته عن هذه المعانى ، والذى يصلح أن يكون مخالفا فى هذا المعنى أحد فريقين : اما أصحاب الهيولى واما مَنْ كان يذهب الى أن الجسم هو من أعراض مجتمعة ، فيقول لم تكن متحيزة ثم صارت بالاجتماع متحيزة ، وأنه لم يكن جسما ثم صار بالفاعل جسما ، على ما نذكره فى آخر الباب ونبين الكلام عليه .

والدلالة على ما نقوله من أنه عند الوجود لا بد من أن يكون متحيزا ، أنه لو كان موجودا غير متحيز ثم صار متحيزا ، لم يكن بد من أمر يؤثر فى تحيزه ، وذلك ليس الا الفاعل أو وجود معنى ، وانما أمكن الاقتصار على هذين الوجهين، لأنك اذا قلت لو كان موجودا غير متحيز ثم صار متحيزا ، قد أنبأت عن أنه لا يصح أن تكون ذاته أو وجوده أو غير ذلك من صفاته أو أحكامه ، مؤثرا فى هذه الصفة فليس بك حاجة الى أن تقول اما أن يكون المؤثر ذاته أو كذا أو كذا ، لأنَّ الخصم يذهب الى أن مع ذاته ووجوده لا يكون متحيزا ثم يصير متحيزا ، فانما يجب افساد هذين فقط .

وغير جائز أن يؤثر فيه معنى من المعانى ، لأنه لا بد فى العلل من أن تختص على أبلغ ما يمكن من الاختصاص بمعلولها ، وغاية الاختصاص فى ذلك أن يكون المعنى حالاًّ فى نفس الجوهر فيوجب تحيزه ، وقد ثبت أن حلوله فى غيره يتبع تحيز ذلك الغير ، فلو وقف تحيزه على حلول المعنى فيه — ومن شأن ذلك المعنى أن لا يحلَّ الا فى متحيز — لأدى الى أن لا يحصل واحد منهما ، ولست تحتاج الى أن نفرد الكلام فى أن ذلك المعنى اما أن يكون موجودا أو معدوما ، واذا كان موجودا أن يوجد فيه أو فى غيره أولا فى محل ، لأن فى عدمه فقد نهاية الاختصاص، بل عدم الاختصاص أصلا ، وكذلك ففى وجوده فى غيره أولا فى محل زوال غاية الاختصاص ، فلا بد من أن يكون حالاًّ فيه ،وفى ذلك ما بينا من الفساد ؛ وان شئت قلت أن الجوهر يخالف ما خالفه بتحيزه وبهذه / الصفة يظهر كونه جوهرا أيضا ، فيجب أن لا يصح استحقاقه لهذا الحكم لمعنى ، لأن ما يكون لمعنى يصح حصوله تارة وأن لا يحصل أخرى ، ومن حكم مخالفته لغيره أن لا تعرى الذات منه .

٣٣/أ

وبهذا الوجه أيضا يبطل أن يكون تحيزه بالفاعل ، لأن ما به تخالف الذات غيرها لا يصح كونه بالفاعل ، مع أن من حق ما هو بالفاعل أن يصح حصوله تارة دون أخرى ، وان كان الكلام فى أن صفات الأجناس لا يصح كونها بالفاعل يطول، وقد تُقُصِّى فى موضعه .

وليس لأحد أن يجعله متحيزا لمعنى ، ثم يجعل ذلك المعنى مجـاورا لا حالاً لأنا قد بينا أن المجاورة تقتضى تحيُّز المجاور ، والمجاور معاً ، وأن العلل لا يصح أن تكون موجبةً للحكم بطريقة التجاور ، فبطل أن يوجد الجوهر الا وهو متحيز.

وأما قول من قال : يوجد لا جسما ثم يصير جسما بالاجتماع فأظهر فسادا ، لأن ما ليس فى الأصل بمتحيز لا يجوز أن يتحيز بالانضمام والاجتماع ، والا لزم فى الأعراض التى نقدر عليها اذا جمعناها فى محل واحد أن يزداد حجم الجسم بها، لأن علة التحيز حاصلة وهى الاجتماع .

وبعد ، فالمرجع بالاجتماع الى ضرب من التأليف ، وهو لا يصح حصوله فى غير المتحيز فكيف يقف تحيزه عليه ، وبعد ، فلو كان ذلك علة التحـيز لكان اذا كثرت التأليفات يزداد الجسم حجما ، ومعلوم أنَّ الجوهرين سواء تألفا بتأليف واحد ، أو بزيادة تأليفات فتحيزها على ما كان عليه لا يزداد ، فبطل هذا القول ، وصح أن وجود الجوهر لا ينفك من تحيزه ، وان كان المؤثر ما هو عليه فى ذاته ، وكان الوجود شرطا ، فاذا صح ذلك ، فتحيز الجوهر/لا يظهر الا بكونه كائنا فى جهة ، بدلالة أنا اذا أزلنا اعتقاد كونه فى جهة ، لم يمكننا أن نعتقد تحيزه ، والصفة اذا انكشفت بحكم لم يصح ثبوتها ولا ذلك الحكم ، على ما نعلمه فى صحة الفعل وكون القادر قادرا ؛ ب/١٩

وبعد ، فمن حكم المتحيز أن يؤثر تحيزه فى أن يمتنع غيره من أن يكون (١) بحيث هو ، فلو لم يكن فى جهة لمـا تصور ذلك ، فاذا صحَّ ذلك وكنا قد دللنا فيما تقدم على أن كونه فى جهة هو لمعنى ، فقد صحَّ أنه لا يجوز خلوُّه عن هذا المعنى، ولا أن يكون فى وجوده سابقا له .

---

(١) ب : ان يحصل .

فصـــل

واذا صح حدوث المعانى وأن الجسم لم يخل منها ، فالذى به تعرف حدوث الجسم عند ذلك أحد طريقين :

فاما أن تدل على حدوثه بواسطة ، واما أن تدل عليه لا بواسطة ، فالطريق الأول أن تقول : اذا ثبت أن الجسم يستحيل خلوه من المعانى وتقدمه لها ، فلو كان قديما لوجب تقدمه لها ، لأن من حق القديم وجوب تقدمه للحدث ، بما لو كان هناك أوقات لكانت بلا نهاية ، ولولا أن الأمر كذلك لم يكن قديما ، بل كان يمكن الاشارة الى أول وقت وجوده ، وهذا يخرجه عن أن يكون وجوده لا عن أول ، فاذا صحت هذه الجملة وجب أن لا يكون قديما ، واذا خرج عن كونه قديما وجب كونه محدثا ، لأنه لا واسطة بينهما .

والطريق الثانى أن تقول : اذا لم يتقدم الجسم على هذه الحوادث ، فيجب أن يكون حظ الجسم فى الوجود كحظ هذا الحادث ، وهذا يقتضى حدوثه أيضا ؛

فان قيل : فهذا العلم ضرورى أو مكتسب ، فان جعلتموه ضروريا فما الحاجة بكم الى أن تجعلوه دعوى ، وان كان مكتسبا فيجب أن تجـوزوا تقـدم العلم بالدعاوى الثلاث ، ثم لا نعلم (١) حدوث الجسم بأن لا نكتسب العلم ، وبأن يصح ورود شبهة عليه ؛

قيل له : انّ الأصل فيه أنه عرف أن كل شيئين معيَّنين عرفا ضرورة ، وعرف ضرورة أن أحدهما لم يتقدم فى الوجود صاحبه ، فالعلم بحدوث أحدهما ضرورى اذا كان العلم بحدوث صاحبه ضروريا ، فأما اذا كان أحد العلمين المتقدمين ضروريا والآخر مكتسبا فهو كأن يكونا (٢) مكتسبين فى وجوب أن يكون العلم الثالث مكتسبا ، ومثال هذا ما عرفنا فى الجملة أنّ الموجود اما أن يكون قديما أو محدثا فاذا عرفنا ذاتاً من الذوات ضرورة وجودها ، عرفنا أنها / اذا لم تكن قديمة ، فيجب كونها محدثة ضرورةً ، فانْ كان العلم الحاصل فى الأول هو علم جملة ، ثم

٣٤/أ

(١) ب : يعلم المرء .
(٢) ب : يكونا جميعا .

لم نعلم هذه الذات ضرورة ، لم يمكن أن يقال : انا لا نعرف أنها لا تخلو من قدم أو حدوث ضرورة ، لأن العلم بأحكام الذات فرع على العلم بها نفسها ، ويجرى ذلك مجرى العلم الحاصل بقبح الظلم على طريق الجملة ضرورة ، ثم نعلم فى شيء بعينه أنه ظلم استدلالا فنعرف قبحه بالاستدلال ، ولو حصل العلم الضرورى بكون هذا ظلما نعرف قبحه اضطرارا أيضا ، ولا يكون هذا العلم الثالث هو العلم الأول بل هو علم آخر يكتسبه أحدنا .

فاذا صحت هذه الجملة قلنا : انما نعلم ضرورة أن كل شيئين لم يتقدم وجود أحدهما وجود الآخر على وجه التعيين ، فحكم أحدهما فى الوجود حكم صاحبه ، ثم اذا عرفنا بضرب من الدلالة أنه لم يتقدم الجسم هذه المعانى ، فعلمنا علما ثالثا : أن حكم الجسم يجب أن يكون حكمها فى الحدوث ، وانما لم يمكن ادعاء الضرورة فى ذلك ، لأنّا لسنا نثبت الجسم غير متقدم لشيء بعينه ، وانما نريد أن نثبته غير متقدم لموصوف ، فلا بد من علم مكتسب بأنه محدث ، واذا كان مكتسبا فلخلوص الداعى اليه لا بد من وقوعه ، فيجرى مجرى العلم بقبح هذا الظلم ، مع تقدم العلم بأن الظلم قبيح ، لأنا عند ذلك نفعل العلم بقبحه لا محالة .

وقد يجوز أن ترد عليه شبهة فلا نفعل هذا العلم بأحد الوجهين : اما أن نعتقد أن حكم الحوادث الكبيرة تخالف حكم الآحاد على ما يقوله قوم من الفلاسفة ، أو بأن ترد عليه شبهة فى أنه هل يجوز تقدمه للحوادث أم لا ، فاذا صح ما ذكرناه وجب أن يجعل هذا علما مكتسبا ، وصحّ أن تجعل دعوى رابعة .

فصــل

ولابد عند تقدم هذه الجملة من أن نبين أنَّ الحوادث لها أول (١) ، ليكون مكمّلا لدلالة حدوث الأجسام ، ووجه الشبهة فى ذلك أنه لا يمتنع أن يكون حكم جمل الأشياء يخالف آحادها ، والدلالة على ذلك أن نشبه حال الجملة بحال الأبعاض ، وهذا يكون على أحد طريقين :

فاما أن نقول : ما دل على حدوث بعضها فهو قائم فى الجميع ، وهو جواز

(١) فى نسخة ا : اولا .

العدم على الكل ، وهذا يوجب حدوث أى شىء منه يشار اليه ، واذا ثبت ذلك وجب أن يكون لها أول اذ لا فائدة تحت قولنا محـدث الا أن لوجـوده أولا ، واما أن نقول : قد ثبت أن لآحادها أولا ، وقد أقر القوم بثبوت هذه الصفة على طريق الوجوب لكل واحد منها ، فسلب هذه القضية عن الكل نقض لذلك .

يبين هذا ان آحادها لمـا وصفت بالحدوث لم يكن بد من أن يكون لهـا أول ، ولم تكن كذلك لأنه واحد ، فان ما زاد على الواحد يشاركه فى هذا الباب فاذا كان كذلك فيجب أن لا يصح وصف الكل بأنه لا أول له ، وهو بمنزلة القطع فى كل واحد من العشرة أنه أسود ، ثم نفى السواد عن جملتهم ، وكل ما يسأل على ذلك يكون من باب المنتظر الجائز ، لا من باب المقطوع به الثابت ، ألا ترى أنهم يقولون ان حكم أبعاض المقدورات يفارق حكم الجملة فى صحة وجود البعض دون الجميع ، لأن هذا رجوع الى الجواز المنتظر ، فكأنا نقول : انما يصح وجود البعض دون الكل ، وان كانت القدرة متعلقة بالجميع ، ويجرى هذا مجرى تعلق القدرة بالضدين ، ثم يوجد أحدهما دون صاحبه ، وكلامنا هو فى الأمر الموجود الثابت ، وكذلك (1) فى جواز الخطأ على آحاد الأمة ، ونفى الخطأ عن جماعتهم ، وانما كان يشبه ما قلناه لو قطعنا بخطأ كل واحد من الأمة ، ثم نفينا الخطأ عن جماعتهم .

ولا شبهة فى مفارقة الحال فى الوجوب للحال فى التجويز ، بدلالة أنه لو قال قائل : ان الجسم يجب كونه متحركا فى الثانى ويجب كونه ساكنا فى الثانى ، للزمه فى الحالة الثانية أن يكون متحركا ساكنا ، ولو قال يجوز كونه متحركا ويجـوز كونه ساكنا لمـا لزمه ذلك ، وعلى هذا لم يلزمنا ما قاله أصحاب الأصلح ، حيث أوجبنا عليهم أن يكون فاعلا لمـا لا نهاية له لو كان / الأصلح واجبا ، فقالوا اذا أجزتم فعل الأصلح ثم لم يلزمكم ذلك ، فكذلك اذا أوجبناه ، لأنا نبين لهم أن التجويز مفارق للاثبات ، فهذه طريقة تصحيح هذا الوجه . ٣٥/أ

وقد دل فى الكتاب بما ذكره أبو هاشم فى أول « العسكريات » فانه قال : اما أن تكون هذه المعانى أجمع قديمة فلا أول لشىء منها ، أو يكون لجميعها أول ، أو يكون لبعضها أول دون بعض فاذا بطل أن لا يكون شىء منها محدثا ، لمـا بينا من جواز العدم عليها أجمع ، ولا أن يكون بعضها مما لا أول له ، فيجب أن يكون

---

(1) ب : وكذلك الحـال .

ب/٢٠ جميعها محدثا ، وفائدة وصف الشيء / بالحـدوث أنّ له أولا ، فيبطل قولهم ان هذه المعانى لا أول لها .

فان قيل : انما يدل ما أوردتموه على حدوثها لو صح لفظ الكل فيه ، فأما اذا تجنّب فيه هذا اللفظ لكونه بلا حصر ، فلا يصح ما تقولونه .

قيل له : ان الالزام الذى ذكرناه ليس بمتعلق باللفظ ، وانما هو الزامٌ من جهة المعنى . ألا ترى أنا نقول لهم : هذه الحوادث المعلومة اما أن تكون قديمـة أو محدثة ، أو بعضها قديم وبعضها محدث ، فسواء ذكرت فيه لفظة الكل أو لم تذكر فالالزام صحيح ، وليس اذا كان الشيء بلا نهاية لم يصح لفظ الكل ، لأن القدرة عندنا تتعلق بما لا نهاية له ، ومع ذلك يصح اطلاق لفظ الكل فيه ، واذا كان المعنى معقولا فلا فكر فى الألفاظ أصلا .

ودل بوجه آخر ، وهو أن الحادث قد ثبت حاجته الى محدِث ، وثبت أن من حق المحدث أن يكون قادرا ، وأنّ من حكم كونه قادرا ، أنّ يتقدم على وجود مقدوره ، وفى القول بأنّ هذه الحوادث لا أول لها قدح فى أحد هـذه الأصول ، وقد صحت بما سنذكره فى اثبات المحدث ، وفى الصفات ، وفى باب الاستطاعة . فاذا لم يكن بد من تقدم كونه قادرا على وجود هذه الحوادث ، بطل القول بأنه لا أول لها ، وظهر أن لها أولا ، وبهذا يفارق حكم الحوادث التى لا تنتهى ، الى آخر حكم ما قالوه من أن الحوادث لا تنتهى عندهم الى أول ، لأن فى اثباتها بلا أول قدحاً فى بعض تلك الأصول ، وفى اثباتها بلا آخر لا قدح فى شيء منها ، فانا نثبتها حادثة من جهة الفاعل ، ونوجب تقدم كونه قادرا عليها ، فليس أحدهما من الآخر بسبيل .

وحكى رحمه الله عن الشيخ أبى عبد الله (١) أن المعتمد فى هذه المسألة هو هذا الدليل ، فان ما عداه من الأدلة لا يكاد يتم الا بالرجوع اليه والاستعانة ببعضه، فانّ الذى قدمناه من أن لكل بعض من هذه الحوادث أولا ، انما علم على الحقيقة بأن أضيف الى المحدث ، وأوجب كون محدثه قادرا عليه قبل حدوثه ، وهذا ممكن فى جميعها من الوجه الذى بيناه .

---

(١) هو أبو عبـد اللـه البصرى أحـد شيوخ القـاضى عبـد الجبار مولده سنة ٣٠٨ وتوفى ببغداد سـنة ٣٦٩ هـ .

وكذلك فالدلالة المذكورة فى الشرح وغيره من أن وجود الفعل فيما مضى معتبر بوجوده الآن ، فاذا كان الآن لا يصح وقوعه الا من قادر ، والمحكم منه الا من عالم ، فكذلك فيما مضى ، واذا صح ذلك ثم كنا قد عرفنا أن احداث القادر للفعل بعد فعل ما لا يتناهى لا يصح ، فكذلك فيما مضى ، ويبين هذا أن ما (١) مضى له حال استقبال وجد فيه ، لم يكن موجوداً من قبل ، فصار مشبها للفعل الذى يوجد الآن ، فيجب أن لا تتفاوت حالهما فى كيفية الوجود ، وقد أشار الى هذه الدلالة فى الكتاب أيضا ، وما ادعاه الشيخ أبو عبد الله فى ذلك قد يمكن بيانه ، لأن فيه اعتبارا بوقوع الفعل عن قادر ، وذلك مما يغنى فى أصل الدلالة .

وقد دل فى الكتاب على تناهى هذه الحوادث بصحة الزيادة والنقصان فيها ، وكذلك الحال فى الأجسام الموجودة أنه لا بد من تناهيها ؛ والأصل فى هذا الباب أن الذى يصلح أن يدعى من فقد التناهى فى هذه الحوادث ، هو أن يقال : لا تناهى فى الحدوث بأن يتوالى ويتصل أو لا يتناهى فى العدد ، وفى الأجسام خاصة يمكن أن يدعى (٢) عدم التناهى فيها مساحة ، وكل واحد من / الأمرين يبطل بتجويز الزيادة والنقصان فيها .

٣٦/أ

والطريقة التى بها نعلم تناهى الأشياء ، أن نعلم جواز وجود الزيادة والنقصان فيها ، ولو كان بلا نهاية لاستحال ذلك لأن فائدة أن لا يتناهى هى ما ذكرناه ، والا لم ينفصل المتناهى مما لا يتناهى ، وأما الذى به نعلم فى الأشياء أنها غير متناهية ، فليس الا باعتبار حال القادر والقدرة ، ولو لم يثبت أن من حكم القادر أنه اذا بقى وبقيت قدرته ، أمكنه فى حال بعد حال أن يفعل مثل ما فعله فى الأول ، لما كان لنا طريق نعلم به أن المعدومات بلا نهاية ، فصار الطريق الذى به نعلم المعدوم، به نعلم أنه بلا نهاية ، واذا ثبت أنه بلا نهاية لم يصح دخول الزيادة والنقصان فيها وبطل قول من يقول : فيجب فى الموجودات اذا عدمت أن تزداد بها المعدومات لأنا قد عرفناها أولا غير متناهية فيجب أن نمنع من الوصف الذى يبطل ذلك ؛

وليس كذلك الحال فى الموجودات ، وانما نعلم قبولها للزيادة والنقصان بأن نقول : لو قدرناها باقية موجودة أجمع ثم أضيفت اليها هذه الحوادث التى تحدث

(٢) فى الاصل : يدعا .
(١) فى الاصل : انمــا .

حالا فحالا لكان لا بد من تكثرها بها ، وهذا ينبىء عن تناهيها ، وهــذا التقدير محال فى المعدومات حتى لو صح فيها هذا التقدير لحكمنا بتناهى المعدوم أيضا ، وهذا هو معنى ما يجرى فى الكتب أن الوجود قد شملها وحصرها وأتى الفــراغ عليها ففارق المعدومات ، ومن هذا الوجه احتيج الى ما استدل به الشيخ أبو عبدالله فى ذلك أيضا ، لأنا قد فرغنا الى فراغ الفاعل من هذه الحوادث ، وفى هذا استعانة ببعض ما تقدم .

وكما ندل بطريق الزيادة والنقصان على ما هى هــذه الحوادث ، فانا ندل بطريقة الوصل والقطع على تناهى العالم ، خلافا لمــا ذهبت اليــه الثنــوية ، فأما الأوائل فقد وافقونا فى ذلك لقولهم بأن ههنا فلكا محيطا بجميع الأفلاك ليس وراءه شىء ، فطريقة الوصل والقطع فى ذلك ما ذكره أبو على وغيره ، من أنه اذا جاز وجود العالم وهو غير متناه ، جاز وجود حبل مقدر بالعالم غير متناه أيضــا ، ومعلوم أنا لو قطعنا من وسطه أذرعا لصــار أنقص مما كان ، ولو أعيــد اليــه لعاد أزيد ، وكذلك لو ضم اليه غيره ، فثبت أنه متناه محصــور ، وليس بنــا حاجة الى تقدير وجود هذا الذى زعموا أنه غير متناه فان العــالم هو موجــود كله باق ، فيفارق ذلك ما احتجنا فى الأول الى تقدير بقــاء تلك الحــوادث ، وفى كل واحد من الأمرين يعود الدليــل عنــد التحقيق الى ثبوت الزيادة فيهــا والنقصان .

ولمــا ذكر ذلك فى الكتاب أتبعه بأن ما استدللنا به هو دليــل فى اثبــات الجزء من حيث صح فى الأجسام الزيادة والنقصان والصغر والكبر ، ومتى كان كل شىء منه بلا نهاية ، فما لا يتناهى لا يكون أزيد وأكثر مما لا يتناهى ، فبطل تجزىء الجزء ، ولولا ذلك لصح أن يوجد من الخردلة الواحــدة ما ينبسط على جميع أجزاء السموات والأرض ، وليس المقصد ههنا اثبــات الجزء وانما عرض فى الكلام من الوجه الذى بيّناه .

ولمــا ذكر (1) أن هذه الحوادث لابد من كونها محصورة متناهيــة ، لأن الوجود قد حصرها ، فان مالا يتناهى لا يجوز دخوله فى الوجود ، قال السائل : أليس عندكم أن ذات القديم لا تتناهى ومع ذلك قد صح وجــوده ، ومتى جاز فى الشىء الواحد أن لا يتناهى ففى الأشياء الكثيرة أجوز .

---

(1) ب : ذكرنا .

والأصل فى هذا الباب أن وصف الشيء بالتناهى وعدم التنـاهى لا يصح الا بعد أن يكون أعدادا ، فأما الشيء الواحد فمن المحـال وصفه بأنه متنـاه أو غير متناه ، وعلى هذا يمتنع وصف الجزء الواحد بأنه متناه أو غير متنـاه ، وانما كان كذلك لأن نهاية الشيء وغايته وحده وطرفه ، كل ذلك ينبىء عن آخره، ولا بد فى آخر الشيء أن يكون فى حـكم الغـير لأوله وهـذا محـال / فى / الشيء الواحد ، فاذا صحت هـذه الجملة كان قول السـائل : ان ذات القـديم بلا نهاية خطأ ، ومتى أراد المرء بذلك أنه لا أول لوجوده ، ولا آخـر لوجوده ، فمن حقه أن يبين ذلك لئلا يوهم أن الغرض هو أن لا تتناهى ذاته ، فأمّا فى غير ذلك من صفاته فيجب أن ننظر فانْ كانت صفة لا تعلق لها كنحو كونه حيّـا ، فدخول التنـاهى وأن لا يتنـاهى فى ذلك ممتنع . وأما ما له تعلق بغيره فعلى ضربين : أحدهما لا حصر لمتعلقه وليس هذا الا فى كونه عالمـا قادرا ، والثـانى منحصر وهـو نحـو كونه مدركا ، ومريدا وكارهـا ، فان المدركات فى أنفسهـا محصورة ، وكذلك فكونه مريدا وكارها تقف على وجود معان،وما يدخل تحت الوجود فهـو محصـور .

1/٣٧
ب/٢١

ثم سأل نفسه عن صحة الاستدلال على حدث الجسم بغير هذه الطريقـة المبنيـة على حدوث الأعراض ؛ والأصـل فى ذلك أنّ أبا هاشم رحمـه الله ذكر فى « الجامع الصغير » [1] أنه لا يمكن معرفة حدوث الجسم من دون ذلك ، وأن باقى العرض لا يمكنه أن يعرف حـدوث الجسم ، لأن أكثر ما نذكره فى هـذا الباب أن يراعى تجدد الصفات عليه ، وليس يدل بغير الصفات وتجددهـا على الموصوف على حدوث ذات الموصوف ، وعلى هذا يتجدد على القديم جـل وعز كونه مدركا ومريدا وكارهـا ، ومع ذلك لم يدل على حـدوث ذاته ، وهكذا فى الواحـد منـا .

وقد ذكر فى الكتاب طريقين فى صحـة الاسـتدلال على حدوث الأجسـام من دون البناء على حدوث الأعراض : فأحدهمـا أنه لو كان قديمـا لوجب أن لايكون فيما لم يزل ما يخصصه ببعض الجهـات دون بعض ، فاذا صـح كونه فى جهة وصح كونه فى خلافهـا ، فاما أن يكون فى الجهـات أجمع أو تعرّى عن أن يكون فى شيء من الجهات ، ولا يصح واحد من هذين ، ولا يلزم على ذلك

---

(1) احـد كتب ابى هاشم الجبائى ذكره ابن المرتضى فى المنية والامل .

أن يقال : فكونه حيا يصحح كونه عالما وجاهلا ، ثم يختص بعض الأحياء عندكم بأنه عالم ، ولا يجوز كونه جاهلا ، فهكذا الحال فى الجوهر ، وهذا لأنه انما يجب كونه تعالى عالما لأن الموجب لكونه عالما غير منفك عما يصحح كونه عالما ، وكل موضع لا ينفك المصحح عما يوجب ، فذلك الحكم واجبٌ حصوله ، وليس يمكن ذلك فى الجسم لو كان قديما لأن الاختصاص فيه مفقود .

والطريقة الثانية أنه لو كان الجوهر قديما لوجب كونه فى جهة فيما لم يزل ، اذْ لا يجوز مع القدم أن يكون حصوله فى بعض الجهات جائزا ، فاذا وجب ، استحال خروجه عن تلك الجهة ، وهذا يقدح فى حكم تحيزه من صحة تنقله فى الجهات ، واذْ قد عرفنا جواز خروجه عن تلك الجهة ، فيجب أن لا يكون كونه فى جهة واجبا ، واذا لم يكن كذلك بطل قدمه ، فانْ سئل على ذلك كونه حيا وتصحيحه لكونه عالما وجاهلا فالجواب ما تقدم .

وأشار فى الكتاب الى أن ذلك لا يكاد يستمر ويستقيم من دون العلم باثبات الأعراض ، والاّ فاذا أجاز الخصم أنْ يختص الجسم الآن بجهة ، مع صحة كونه فى جهة أخرى ، من دون معنى ، فهو لتجويز حصول الجسم فى الأول فى جهة دون أخرى أقرب ، فلابد لنا من بيان اختصاص احدى الجهتين ، وهذا طريق اثبات الأعراض فقد صار لا يكاد يتم هذا الاستدلال الاّ بطريقة اثبات الأعراض ، وكذلك قال فى الوجه الثانى أنه انما يعلم جواز خروج الموصوف بالصفة عنها الى غيرها ، بعد العلم باثبات الأعراض التى تصدر عنها أحكام ، فتزول تلك الأحكام عن الموصوف بها عند عدمها ، فثبت أنه لابد من اثبات الأعراض ، فلذلك يشدّد مشايخنا فى تصحيح الدلالة على حدوث الأجسام ، وعدلوا عن سائر الطرق الى الطريقة المشهورة فى الكتب ، وهذه الجملة التى ذكرناها مما لا يطعن فى صحة هذين الطريقين ، اذ من الجائز حصول العلم بأنه لابد فى الصفات التى تصح على البدل من مخصص من دون العلم باثبات ٣٨/أ / الأعراض ، وكيف يفتقر الى ذلك ، ومعلوم أنه ليس يكفى فى العلم باثبات الأعراض هذا القدر ، بل لابد من بيان أن ذلك المخصص لا يصح أن يكون الفاعل ، وغير ممتنع أن يفتقر فى هذه الطريقة الى بعض ما نذكر فى اثبات الأعراض .

وكذلك الذى ذكره ثانيا مما لا يستقيم ، لأن الدلالة مبنية على أنه كان يجب أن يكون كونه فى جهة واجبا ، ووجوبه يكون لذاته ، فكان لا يصح خروجه عن تلك الصفة أصلا لحصول ما أوجبها فى كل حال ، ولا يحتاج الى العلم باثبات الأعراض ، فيجب أن تصح الطريقتان جميعا فى الاستدلال على حدوث الأجسام ، وانْ كان اذا بنى الكلام على حدوث الأعراض ، فهو أكشف وأوضح ، وعن الشبه أبعد .

فان قيل : فهل يصح الاستدلال على حدوث الجسم بأن يقال : كان يجب لو كان قديما أن يخلو من الألوان ، فاذا لم يجز خلوه منها ، فيجب حدوثه . قيل له : على طريقة شيوخنا اذ أجازوا خلو الجوهر من اللون يمتنع الاستدلال به ، لأنا مع القول بحدوثه قد أجزنا خلوه منها ، فكيف به لو كان قديما ؟ وغير بعيد أن يستدل به أبو على ومن ذهب مذهبه فى استحالة خلوه عن اللون ، فنبين أن قدمه يوجب خلوه منها ، فأما اذا لم يكن عندنا للجوهر صفة لا يصح حصوله عليها الا باللون فما المانع من قدمه وجواز خلوه من اللون ؟ فيجب أن يكون المعتمد على ما تقدم من الوجوه .

ومما يسقط عن هذه الجملة قول من زعم أنه لو كان محدث العالم محدثا ، لاحتاج الى محدث ، ولكان محدثه عاريا من الفعل فيما لم يزل ، فاما أن يكون خلوه من الفعل ، واستحالة كونه فاعلا لم يزل ، لعينه وذاته أو لمعنى قديم ، وأيهما كان ، اقتضى تعرّيه من بعد أيضا من الفعل لدوام المحيل .

وجوابنا أن كون الفاعل فاعلا ، اذا لم يصح أن يقال فيه فَعَل بعد أن لم يفعل لعلة من حيث لا حال له بذلك ، ففى كونه فاعلا عن التعليل أبعد ، وعلى أنّا لو اعتبرنا التعليل ، لأمكننا أن نقول : انما عرى عن الأفعال لم يزل ، بل استحال فيه ذلك ، لأن فى خلافه قلنا للفعل فى نفسه ، من حيث تقتضى حقيقته أن له أولاً فى الوجود ، وفى حصوله لم يزل ، نقض لذلك ، ومن حيث يقتضى أن لا يتقدم كون فاعله قادرا عليه ، وقد دلت الدلالة على وجوب ذلك ، فاستحال كونه فاعلا لم يزل ، وواحد من هذين الوجهين لم يثبت فيما لا يزال ، لأنه يوجد الفعل فى المستقبل فتثبت حقيقته فيه ، وهو يتقدم كون فاعله قادرا عليه ، فافترقت الحال بينهما .

ومما يورد فى هذا الباب أن يقال : لو كان العالم محدثا لما حدث الا فى

وقت ، ولكان الوقت كهو فى الحدوث ، فيجب أن يحدث فى وقت آخر ، فيؤدى الى مالا آخر له من الأوقات ، وليس بعد ذلك الا القول بقدمه ، وهــذه دعوى ساقطة ، لأنه يجوز حدوث الحادث عنــدنا فى غير وقت ، كما يحــدث الوقت لا فى وقت ، وان كان كل حادث يصلح أن يكون وقتــا لغــيره ، ومؤقتــا به لو وجد معه غيره ، واذا لم يوجد فعلى ضرب من التقدير ، فاذا صح ذلك بطــل قولهم أنه لابد من وقت يحدث فيه العالم ، بل الأوقات يقف حصولها على حصول العالم ، وحدوث حركات الأفلاك فيبطل ما أوردوه .

ومما يعتمدونه قولهم أن البارى جواد لم يزل ، والا أدى الى كونه جوادا مرة وغير جواد أخرى ، والى أن يكون بخيلا متى لم يكن جوادا ، وفى صحــة ذلك وجود العــالم لم يزل / ، فانه عــلة وجــوده ، فجعــلوا البــارى عــلة للعالم، لا ينفصل وجوده من وجوده ، وشبهوه بالشمس وضوئها وجعلوها علة للضوء من حيث لا ينفصل أحدهما من الآخر . ب/٢٢

وهذه الشبهة مبنية على دعوى لو ثبتت لكان الكلام فيما نحن فيه لغوا ، لأنا لانسلم كونه تعالى جوادا لم يزل ، فكأنهم استدلوا على قــدم الأجســام بحال الفاعل ، وذلك منهم اســتدلال بالفرع على الأصــل ، على أن تنــاقض قولهم أنه جواد لم يزل ظاهر ، لأن / كونه لم يزل يفيــد قدمه ، وكونه جوادا يقتضى حدوثه على وجه ، وغير واجب اذا لم يكن جوادا فى الأزل أن لا يصــح فيما بعد ، ولا اذا لم يكن جوادا أن يكون بخيلا ، لأن هذا الوصف من صفــات الذم ، فلايثبت الا فيمن أخلّ بالواجب عليه ، ولم يثبت وجوب خلق العالم . ٣٩/أ

وبعد ، فلولا أن ايجاد العالم يقف على فاعل مختار يصح أن يوجــد وأن لا يوجد ، ولن يزيد فيه وينقص ، ازال عنه أحكام الفــاعل من المدح والشكر من كونه منعما محســنا ، بل كان يزول كونه قادرا عليــه ، بل اذا لم يتم كونه جوداً ونعمة الا بخلق الحيوانات التى تنتفع بهــا (١) فيجب أن يكون العــالم فيمــا لم يزل على ما نشــاهده عليــه الآن ، ليثبت كونه جوادا وكون ما فعله جودا ، والا اقتضى كونه جوادا بما يتأخر ويتراخى ، ولو جاز ذلك جاز أن يكون جودا بما لا يصاحب وجوده وجوده تعالى .

---

(١) (بهــا) زيدت لاكمــال المعنى .

فأما جعلهم البارى علة ، فظاهر السقوط ، لأن تأثير الفــاعل مخالف لتأثير العلة ، وليس من حيث لولاه لم يوجد العالم يجب كونه علة ، لأنه ليس حقيقــة العلة ذلك ، بل لابد من أن يؤثر فى صفة للغير على طريق الايجاب حتى لا يصح خلافه ، وعلى هذا يقال لهم : فاذا كان العالم موجودا لم يزل والبــارى موجود لم يزل ، فلم صار هو علة للعالم بأولى من أن يكون العالم علة له ، وما قالوه فى الشمس وضوئها فلا يصح ، لأنه انما تكون شمســا مسماة بهــذا الاسم اذا اختص بهذه الصفة وانتشر عنه الضوء ، لا أنه علة لذلك ؛ فهو كما لو قال قائل ان علة كون الحى حيًا كونه قادرا ، من حيث لن يكون قادرا الا عنــدما يكون حيا على أنه قد يصح وجود هــذا الجسم من جهتــه تعالى غــير مختص بهــذا الحكم ، ولكن لا يسمى بهذا الاسم ، ولو اختص بذلك أيضــا لصــح منــه تعالى أن يمنعه عن انتشار هذه الأجزاء عنه ، كما قد يعرض ذلك بحيلولة السحاب وغيره ، على أن انتشار الضوء عنه انما يقع فى ثانى الحــال ، فتتقــدمه الشمس بأقل قليل الأوقات ، وعندهم ليس ينفصــل البــارى عن وجود العــالم فكيف يشتبهــان .

ــ الأصل الثانى فى التوحيد ــ

(باب اثبــات المحدث)

لهذا الباب رُتَب ، فقد يكون العلم بالله تعــالى على جملة لا يكون فى الاجمال ، والابهام أشد منه ، وقد يكون علم تفصيل ثم تختلف مراتبه أيضــا، فربما كان الشىء منه أكشف وأدخل فى التفصيل من غيره ، فأول ما يحصــل من العلم بالله تعالى جملة ، هو العلم بأن هذه الحوادث التى هى الأجسام والألوان وغيرهما مفتقرة فى حدوثهــا الى مُحْدث ما ، اذ لابد عنــد العلم بذلك من أن يكون له معلوم ، وليس معلومه الا الله عز وجل ، وهذا هو الذى ذهب اليــه أبو الهذيل واختاره شيخنا أبو عبد الله ، وقاضى القضاة ، رحمهم الله .

فأمَّا أبو على رحمه الله فانه قال : لا يكفى فى أول العلم بالله تعــالى ذلك دون أن نعلم أن لها محدثا غيرها ، لأنه اذا لم يعلم أن محدثهــا غيرهــا ، جــوز أن تكون هى أحدثت نفسها أو جسم آخر أحدثها ، فلا يحصل عالمــا بالله تعالى ،

وهذا مما لا وجه له ، لأن تجويزه أن يكون قد أحدثها جسم آخر لا يخرجه عن العلم بالله على الجملة ، وانما يجهل التفصيل ، وهذه طريقة كثير من المشبهة ، ثم لابد من أن تكون عبادتهم كفرا لأنهم ليس يوجهون العبادة الى من اعتقدوه على الجملة ، بل الى من يعتقدونه مفصلا .

وأمّا أبو هاشم فانه قال : أول العلم بالله أن يعرفه المرء على صفة من صفات ذاته ، نحو كونه قادرا لنفسه أو عالما لنفسه أو موجودا قديما ، وبنى ذلك على أن علم الجملة لا يتعلق ، فلا معلوم عنده للعلم بأن للأجسام محدثا ، وقد صح عندنا أن علم الجملة كعلم التفصيل فى التعلق ، فيجب أن تقضى بأن أول العلم بالله هو ما ذكرناه ، ثم اذا عرفناه على صفة / واحدة من صفاته النفسية ، فقد حصل العلم به على ضرب من التفصيل ، ثم كذلك تكون بعض علوم التفصيل أكشف من بعض ، حتى اذا تكامل العلم بتوحيده فقد عرفناه على نهاية ما يمكن من التفصيل .

٤٠/أ

والذى نحتاج اليه فى أن نثبته جل وعز محدثا للأجسام وغيرها ، أن نبين الحوادث التى تقع من أحدنا ، وهذا قد مضى ذكره ، ثم نبين حاجتها الى محدث فى حدوثها ، اذ ليس بنا حاجة الى أنْ نبين ذات المحدث ، لأن العلم به ضرورى ، فاذا ثبت أن علة الحاجة هى الحدوث ، وجب حاجة الجسم عند الحدوث الى محدث ؛ ثم لا يتم أن محدثه هو الله — جل وعز — دون أن نبين أن احداثه من جهتنا لا يتم لكوننا قادرين بقدر ، وان كل قادر بقدرة فسبيله ذلك فى أن لايأتى منهم فعل الأجسام والألوان ، فيثبت أن المحدث لها قادر لنفسه مخالف لنا وهو الله جل وعز ، وليس يجب اذا ثبت حدوث الأجسام وغيرها أن ندعى الضرورة فى حاجتها الى محدث ، فان طائفة كثيرة من الناس قد اعتقدوا فى كثير من الحوادث أنه لا تحتاج الى محدث كأصحاب الطبائع ، وكثمامة (١) فى المتولدات خاصة ، وكالجاحظ فيما خلا الارادة ، وكذلك ما يحكى عن معمَّر من القول بأن الأعراض تقع بطبائع المحال ، فيضيفها الى الله تعالى من حيث أوجد ما أوجبها وهى المحال ، فلا بد عند ذلك من ايراد الدلالة على هذا الأصل .

---

(١) هو ثمامة بن أشرس النميرى من كبار المعتزلة وأتباعه يسمون الثماميه نسبة اليه . وقال ابن حزم : كان ثمامة يقول ان العالم فعل الله بطباعه . (الأعلام للزركلى ج ٢ ص ٨٦) .

ـ فصـــل ـ

قد دللنا على اثبات هذه الحوادث التى هى تصرفاتنا بما دللنا به على اثبات الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وقد بينا أيضا حدوثها ، فأما الكلام فى حاجتها الى محدث فله رتبتان : احداهما على الجملة وهو العلم بتعلق الفعل بفاعله، فانّ هذا هو علم الحدوث من جهة الفاعل على طريق الجملة ، وحاجته اليه، والثانية على التفصيل ، وهو العلم بأن لحالنا فيه تأثيرا ، وفى هذا يصح وقوع الخلاف دون الأول ، لأنّ العلم باختصاص هذا الفعل بنا على حد لا يختص بغيرنا ضرورى ، فالذى يدل على أن لحالنا فيه تأثيرا ما قد ثبت من وجوب وقوعه بحسب دواعينا وقصودنا مع السلامة ، ووجوب انتفــائه بحسب كراهتنـــا / وصارفنـــا مـــع السلامة ، اما على جهة التقدير أو التحقيق ، فلولا تأثير أحوالنا فيه لحلّ محـــل فعل الغير ، سواء كان من أفعال المخلوقين أو من أفعال القديم جل وعز فينا ، من صحة وسقم وغيرهما لأنهـــا لمّـــا لم تكن فعلا لنا ، ولا حادثا من جهتنا ، ولم تقف على قصودنا ودواعينا ، فلو كانت هذه الأفعال حادثة فينا من جهة غيرنا لحلت هذا المحل ، وحيث لم تكن كذلك ، دل على أنّ المؤثر فيها أحوالنا ، كما نعلم أن المؤثر فى كون الجسم متحركا هى الحركة لمـــا وقف كونه متحركا عليها .

٢٣/ب

والغرض بالوجوب ههنا هو الاستمرار ، ولا شـــبهة فى هـــذا الاستمرار . والغرض بالدواعى هو ما نعلمه أو نعتقده أو نظنه من نفع لنا فى الفعل أو دفـــع ضرر ، فلهذا اذا تغيرت حالنا فى هذا الداعى ، لم نختر ما كنا نختاره لولاه ، نحو أنّ نظن أنّ فى الطعام سمّا فنمتنع عن تناوله ، ولو اعتقدناه سليما من السم وغيره لأقدمنا على أكله .

وليس لأحد أن يقول : ان نفس الداعى قد يكون فعلا لكم ، وليس يقـــع بداع آخر ، والا اتصل بما لا نهاية له ، فكيف جعلتم أمارة كونه فعلا لكم وقوعه بحسب الدواعى ؟ وذلك أن الداعى متى كان فعلا لنا فلا بد من داع آخـــر به يقع ، ثم ينقطع عندما يكون الداعى علما ضروريا من جهته جل وعز فلا نحتاج الى داع آخر . وانما كان يلزم التسلسل بما لا يتنـــاهى لو كان الأمر على ما ظنـــه السـائل .

فان قال : فاذا انتهى الى داع هو من فعله جل وعز ، فيجب أن يكون الفعل المدعو اليه فعلا له أيضا .

٤١/أ قيل له : / انما كان يجب لو كان الداعى موجبـا لا محـالة ، فأما اذا لم يكن كذلك ، حلت الدواعى محل القدَر ، فكما يقع فعلنا بالقدرة التى يفعلهـا الله جل وعز فينا ، ثم لا يجب أن يكون المقدور خَلْقـا له ، كذلك الحـال فى الدواعى ، ولو كانت القدرة موجبة ، لكان مقدورها من جهة الله جل وعز أيضا ، على نحو ما يلزم المجبرة .

وليس ينتقض ما ذكرناه بأن يقال : قد يقع العلم بالمدركات عنـد قصـودنا ودواعينا اذا فتحنا العين عليها ، وكذلك قد يقع فعل الملجأ اليه مطابقـا لدواعى الملجىء ، ويقع فعل العبـد أو الدابة بحسب دواعى السيد والراكب ، فيجب أن تحكموا أن هذه أفعال لمن له الدواعى ، وذلك لأن العلم يحصل عند الادراك ، أردنا أم كرهنا ، فهو بأن يدل على أنه فعل لغيرنا أحق . وأمّا المواضع الأخر التى سألوا عنها فليس تقع الا بدواع من جهة الفاعل ، ولكن غير ممتنع تطابق الدواعى، فعلى هذا لو حاول أحدنا من الدابة أو من العبد ما ليس فى طوقها لمـا وقع .

فانْ قيل : فالجملة التى ذكرتموها باطلة بفعل الملجأ وبفعل الساهى والنائم ، لأن أفعالهم تقع بلا دواع ، بل الممنوع لا يقع منه ما يدعوه الداعى اليه .

قيل له : أما الممنوع فقد وقع الاحتراز عنه ، لأنه ليست الحال مع وجود المنع حال سلامة ، وقد شرطنا ذلك فى الدلالة ، وانما يجب اذا وقع فعله مع السلامة أنْ يكون هو المحدث له ، وأما الملجأ ففعله يقع بداعيه ، وان كان قد بلغ فى القوة مبلغا لا يعارضه شىء من الدواعى ، وانما تطابق الداعيان فقط ، وقد احترزنا أيضا عن الساهى ، فانه وانْ لم يقع فعله بحسب الدواعى محققا ، فعلى حد التقـدير قد وقع فعله بحسبها ، ولا فَرْقَ فى ذلك بين التقدير والتحقيق . ألا ترى أنّ فعل غيره لمـا لم يكن حادثا من جهته لم يمكن فيه هذا التقدير ، فيجب اذا ثبت صحة هذا التقدير أن يكون حدوثه من جهته ، وقد يجعل فعل الساهى فعـلا له لوقوعه بحسب قدره ، ولكن هذا مما لا يحصل العلم به أولا بل لا بد من تقدم العلم بأنّ العالم فاعل ، وأن المؤثر فيه كونه قادرا ، ثم يقال : فقد وجدت القدرة فى القادر ، ولم يصح زوالها بالنوم والسهو ، فيجب كونه قادرا فى حال نومه ، وأن نقضى بأنّ فعله الواقع حادث منه لوقوعه بحسب قدرة ، فأمّا أن نعلم أنه فعله ابتداء بوقوعه بحسب كونه قادرا ، ففيه استدلال بفرع الشىء على أصله ، لأنا انما نعلم كونه قادرا عند العلم بكونه فاعلا ، فكيف نستدل على أنه فاعـل بكونه قادرا ؟

واذا سلكنا فى النائم غير الطريقة التى سلكناها فى العالم ، لم يكن علينـا فى هذا اعتراض ولا أن ندّعى النقض فيه ، لأنا لم نجعل حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه ، وليس يمتنع فى الحكم الواحد ثبوته بدلائل ووجوه ، وعلى هذا صح اثبات حدوث الجسم لغير ما يثبت به حدوث العرض ، ويثبت الشىء ملكاً بوجوه كثيرة ، ويثبت قبح الشىء لوجوه شتى ، وكذلك منافاة الشىء لغيره يكون لوجوه كثيرة ، فهكذا الحال فى اثبات فعل الساهى فعلا له .

واذا صحت هذه الجملة ، كان كل ما وقع بحسب أحوالنا فعلا لنا ، سواء كان من باب الدواعى التى يرجع فيها الى الظنـون والاعتقادات والعلوم أو غـير الدواعى ، بل تكون الأفعال المدعو اليها لأن الطريقة فى الحالين واحدة ، فان هذه الدواعى تقع بحسب أحوال أُخر لنا على ما تقدم القول فيه ، وكما أنها دلالة على أنا محدثون للأفعال المبتدأة ، فهى دلالة على أنّا المحدثون للأفعال المتولدة ما دامت هذه الطريقة ظاهرة فيها ، فانّ كثيرا من المتولدات تظهر الحال فى كونه فعلا لنا بأن نستدل بوقوعها بحسب قصودنا ودواعينا كالكتابة والبناء وغيرهما ، فانْ كانت ٤٢/أ الحال فى المتولد مشبهة ، جعلنا الدلالة عليـه وقوعهـا بحسب ما / نفعـله من الأسباب ، فلولا حدوثها من جهتنا لمـا وقفت على ما نفعله من الأسباب فى الكثرة والقلة ، كما أن فعل الغير لا يقف على ذلك ، فهذه طريقة القول فى هذه الدلالة .

والذى حكاه من بعد من أنق مشايخنا من استدل بما يقارب ذلك ، فقـد ذكر أن أبا هاشم استدل على حاجة الفعل الينا على قريب مما تقدم ، ولكنه فى سياقة أخرى ؛ فانه قال : قد ثبت حاجة التصرف الى دواعينا وقصودنا لوقوعـه بحسبهما ، فجرى ذلك مجرى حاجة المحل فى كونه متحركا الى الحركة ، واذا ثبت حاجته الى أحوالنا ، فلا بد من حاجته الينا ، لأنه يمتنع حاجة الشىء الى مجرد صفة لغيره ، بل انما يحتاج الى ذات على هذه الصفة ، وعلى هـذا يحتاج الجوهر فى كونه متحركا الى ذات الحركة كما احتاج الى وجودها . فيجب اذا صحت هـذه الجملة أن نقضى بحاجة تصرفاتنا الينا ، وقد استدل على حاجة هذا الفعل الينا بما يثبت من حسن الأمر به والنهى عنه والحمد والذم عليه ، فلولا حاجته الينا لحـل محل فعل غيرنا فى أنّ هذه الأحكام فيه لا تتأتى ، والأمر فيه ظاهر ، وتفصيله عند القول فى « المخلوق (١) » ، واذا صحت حاجته الينـا لم يتضمن ذلك أن وجـه

---

(١) يريد كتـاب « المخلوق » .

الحاجة هو الحدوث ، بل لا بد من استئناف نظر آخر ، ولهذا صح من المخالفين أن يعتقدوا حاجته الينا ، ثم ينفوا أن وجه الحاجة هو الحدوث بل يعلقونه بوجه آخر ، ونحن نبينه فى الفصل الثانى ان شاء الله .

ــ فصــل ــ

اذا ثبت أن هذا التصرف محتاج الينا ، فلسنا نعرف بهذا القدر أنه فى أيّة صفة من صفاته يحتاج الينا ، أفى حدوثه أم فى غير ذلك من صفاته ؟ وقــد نعلم ب/٣٤ / وقوف الشيء على غــيره ثم لا نعلم ما الذى يؤثر فيــه ، فانك تعلم أن كونه متحركا يقف على الحركة ، ثم لا تعلم أنه يحتاج الى مجرد الوجود أو الصفة التى يتحدد بها عند الوجود ، وكذلك نعلم حدوث هذا التصرف عند أحوالنا ، وانْ لم نعلم أنه فيها ذو احتياج الينا ، فالدلالة على أنه يحتاج الينا فى الحدوث ، أن الذى به نعلم الحاجة ، به نثبت أن وجه الحاجة هو الحدوث ، ألا ترى أن الذى يتجدد عند قصودنا ودواعينا هو الحدوث ، فيجب أن نجعل ذلك وجها فى الحاجة .

وبعد فالأفعال كلها مشتركة فى الحاجة الى الفاعل ، فيجب أن نجعل الوجــه فيها ما يتفق الكل فيه ، وليس الا الحدوث ، فأما ما عدا ذلك من صفات أجناسها والأحكام الراجعة اليها من حُسْن أو قُبْح أو غير ذلك فهى مختلفة فيه . وتحقيق هذه الطريقة ما يجرى فى الكتب أنه اذا لم تصح حاجته الى الفاعل فى عدمه المستمر أو فى بقائه المستمر ، فليس الا أن يحتاج فى حدوثه . ولك أنْ تقول (١) انه اذا احتاج الينا ، فلا بد من صفة يحتاج لأجلها الينا ، لأن فى خلاف ذلك نفى الحاجة أصلا ، وصفاته اما أن تكون ما يرجع الى ذاته أو ما كان مقتضى عنها أو الحدوث، وفى الصفتين الأوليين لا تجوز حاجته الينا لأنهما واجبتان ، فلا بد من حاجته الينا فى الحــدوث .

وبعد ، فاذا لم يكن بد من وجه لأجله يحتاج الينا ، فأى وجه جعل ســببا للحاجة ، فالطريق اليه كالطريق فى الحدوث . ألا ترى أن طريق العلم بذلك أنه يقف هذه الصفة على دواعينا وقصودنا ، وهذا قائم فى الحدوث ، فثبت بهــذه الجملة حاجة الفعل الينا فى الحدوث .

---

(١) قــد ثبت أنه .

فان قيل : هلا احتاج الينا لحدوثه ولوجوب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا ، ولماذا اقتصرتم على محض الحدوث ؟

قيل له : وجوب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا هو دليل لنا ، وطريق الى العلم بحاجته الينا ، وما كان طريقا لأثبات حكم من الأحكام ، لا يدخل تحت علة ذلك الحكم ، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال ان كونه متحركا هو / للحركة ، ولحصوله متحركا مع جواز أن لا يتحرك ، لأن هذا هو طريق الحاجة الى الحركة ، فهكذا الحال فى الحدوث اذا ضمّ الخصم اليه وجوب وقوعه بحسب أحوالنا . ٤٣/أ

فان قال : فان علة الحكم لا يصح تأخيرها عن الحكم وتقدمه عليها ، ولا أن يكون عند وجودها يزول الحكم ، وقد عرفتم أن عند الحدوث تزول الحاجة ، وتتقدم الحاجة على الحدوث ، فكيف جعلتموه علة فى الحاجة ؟

قيل له : ليس الغرض ههنا ما يذكر فى الأحكام التى تصدر عن العلل الحقيقية ، ولكن الغرض أن هذا الفعل فى حصول هذه الصفة المخصوصة فقط يحتاج الى الفاعل ، فتكون حال الحاجة حال العدم ، فيحتاج الفعل فى ثبوت هذه الحالة الى محدث وفاعل ، فاذا حصل كذلك زالت الحاجة ، وتفارق العلل وأحكامها الصادرة عنها ، لأن أحكام العلة كالحقيقة للعلة فغير جائز حصولها من دونها .

فانْ قيل : ما أنكرتم أن علة الحاجة الى محدث ، حدوثه مع جواز أن لا يحدث ، فأما اذا كان واجب الحدوث لم يحتج الى محدث وفاعل ، فيجرى ذلك مجرى الصفة فى حاجتها الى علة ، لأنه يشرط بالجواز حتى اذا وجبت استغنى فيها عن علة ، وكذلك فقد عرفتم أن المعدوم الذى يجب عدمه يستغنى عن معدم ، وهو عدم هذه الأجناس فيما لم يزل ، فاذا صارت بحيث يصح وجودها ويصح عدمها ، افتقرت الى ما تعدم به والى من يوجده ، فصار للوجوب من الحظ فى الغنى عن المؤثر ما ليس للجواز ، واذا صح هذا الشرط وكان ذلك مما يحصل فى الحوادث الواقعة منا دون الأجسام ، فغير واجب حاجتها الى محدث .

وقد أجاب عن هذا السؤال أولا بطريقة وهى أن هذه الحوادث اذا كانت عند حدوثها مع جواز أن لا تحدث مفتقرة الى محدث وفاعل ، فلو حدثت مع الوجوب لكانت بالحاجة الى المحدث أولى ، وغير جائز فى التعليل أن يكون بالأمر الذى لو علّل بنقيضه لكان آكد ، فيجب أن يكون ذلك منبئا عن بطلان هذا

التعليل ؛ الا أن هذا الوجه متى اعترض عليه بالصفات ، لأنها لو وجبت لاستغنت عن معنى ، وعند الجواز تفتقر اليه .

فيقول قائل : فهلا كان الحكم فى حاجة المحدَث الى المحدِث كذلك ؟ وجعل الجواب عنه ما يمكن الاستدلال به ابتداء (1) لم يصح ، اذ كل جواب عن سؤال على دلالة أمكن الاحتجاج به أولا ، فذاك مما ينبىء عن بطلان الطريقة الأولى ، ألا ترى أنه يُقال فى الفرق بين الموضعين أنّا بأن نعرف مجرد الحدوث ، نعرف الحاجة الى محدِث ، وان لم نعتبر فلا وجه لهذا الاشتراط ، كما لا يصح فى الظلم أن نقضى بقبحه لأنه حصل ظلماً مع جواز أن لا يكون ظلماً ، اذا كنّا عند المعرفة بكونه ظلماً نعلم قبحه ، وان لم نعلم سواه ؛ وكذلك فعند العلم بأحكام الفعل نعلم حاجته الى العالِم من دون العلم بحصوله محكماً ، مع جواز أن لا يكون محكما ، واذا كان كذلك لم يكن لاعتبار جواز الحدوث وجه ، وليس هكذا الحال فى الصفات لأنّا ما لم نعرف حصولها مع جواز أن لا تحصل لانعرف افتقارها الى معنى ، فافترقا من هذه الجهة ، فهذا مما لو ابتُدىء به لأمكن ، فيجب أن يكون هو المعتمد فى هذا الباب .

ومما يُعتمد أيضا فى دفع هذا السؤال أن تقول : لو كانت الحاجة موقوفة على الجواز الذى قالوه ، لعرفنا أولاً الجواز ثم عرفنا الحاجة ، ونحن نعلم أولاً الحاجة لوقوفه على أحوالنا ثم نعرف من بعد الجواز ، فكيف يكون طريق العلم بالحاجة موقوفاً على العلم بالجواز ، وهل هذا الا الاستدلال على ما يتقدم بما يتأخر العلم به عنه ؟

44/أ وقد ذكر فى الكتاب / طريقة أخرى فى الجواب وهى : أنّا عندما نعرف وقوف هذا الفعل على أحوالنا نعرف حاجته الينا ، ونعرف بذلك حدوثه مع جواز أن لا يحدث ، فليس بأن نجعل علة حاجته الينا حدوثه مع جواز أن لا يحدث ، بأولى من أن نجعل حدوثه مع جواز أن لا يحدث علة فى حاجته الينا ، وكل تعليل لم ينفصل المعلّل من المعلّل به فهو فاسد باطل ؛ ولا ينقلب ذلك علينا بأن تقولوا : فقد تعلمون حاجته اليكم وتعلمون حدوثه منكم اذا عرفتم وقوفه على أحوالكم ،

(1) فى الأصل : ابتدى .

فلا يكون أحدهما منفصلا عن الآخر ، فهلا ساغ لمعترض أن يقول لكم : فليس بأن تجعلوا حدوثه علة فى الحاجة أولى من أن نجعل الحاجة علة فى الحدوث ، وذلك لأنا نعلم الحدوث مفصلا بجواز العدم عليه دون أن نعلمه بوقوفه على أحوالنا ، وليس كذلك جواز أن لا يحدث ، لأنه يقف على العلم بأنه يتبع الدواعى، فكان يجوز أن لا يقع لولاها .

فأما ما سأل نفسه عنه من أن الحاجة بالفعل الى الفاعل من حيث يحله الفعل أو يحل سببه / فيه فأبعد ، لأن الفعـل لا يكون حالا فى الفـاعل ، بدلالة أن الفاعل هو الجملة ، والفعل يكون موجودا فى بعضه ، وكذلك الحال فى سبب الفعل لأنه يحل بعض الفاعل لا جملته ، وعلى أنه لو فعل الله السبب فى أحـدنا لكان المسبب غير فعل لنا ، وان كان سببه موجودا فينا . ب/٢٥

وبعد فالحلول لا معتبر به فى كيفية تعلق الفعل بفاعله ، ألا ترى أنه يحـل ما ليس بفعل له وقد يكون فعله حالا فى غيره ؟ فثبت أن وجه الحاجة هو الحدوث لا غير .

فان قيل : فهلا احتاج فى كونه كسبا الينا ؟

قيل له : هذه الجملة التى تدعونها لا نعلقها ، وليس غرضنا بأن جهة الكسب غير معقولة ، الا أن يريد المريد ما ليس بالحدوث ولا من توابعه ، فأما اذا أراد ما وضعت هذه اللفظة له فهو غير معقول ، وذلك أن يفعل الفاعل الفعل لاستجلاب نفع أو دفع ضرر ، ولكن غرض القوم سوى ذلك ، فهـو الذى يجهـدهم فى أن يعقلونا ، فلا يجدون الى ذلك طريقا . والمذاهب على اختلاف أحوالها فى صحة أو بطلان لا بد من كونها معقولة ، فاذا خرجت عن المعقول فلا شىء أدل على فسادها منه، ومعلوم أن شيوخنا على طوال الدهر فى مكالمتهم ، يظهرون أن ما يدعيه المجبرة فى الكسب غير معقول ، حتى اذا أرادوا تمثيل الشىء بما لا يعقل ضربوا المثل بكسب المجبرة .

فان قيل : فلو ثبتت هذه الجهة على ما يدعونه ، أكان يصح تعلقها بالفاعلين منا أم لا ؟ وهل كان تصح حاجة الفعل الينا من حيث الحدوث لو احتاج الينا من حيث الكسب ؟

قيل له : اذا كان عند القوم أن صحة ذلك لا تنفصل عن الوجوب من حيث يكون حصول القدرة عندهم موجبا لكون الحركة كسبا ، حتى لم يجوّزوا حدوث القدرة الا وهى كسب ، فقد صار ذلك مما لا يجوز تعليقه بالفاعل ، وحل محلّ أن يقال بأن الفعل يحتاج الينا من حيث أنه حال ، أو للصفة المقتضاة عن صفته الذاتية الى ما شاكل ذلك ، فكما لا يصح تعليقه بنا لمـا كانت الصحة لا تفارق الوجوب، فكذلك الحال فى الكسب عندهم لو قدر حاجته الينا من هذه الجهة لم يقدح ذلك فى حاجته الينا من حيث الحدوث ، لأن الطريقة الواحدة فى الاستدلال شاملة لهما جميعا ، ألا تراهم يتعلقون فى كونها كسبا لنا بحصولها بحسب دواعينا ؟ وهـذا قائم فى الحدوث ، ولا يصح وقد شملهما طريق واحد أن نفرق بينهما ، فلهذا لمـا كانت حركة زيد كسبا له لوقوعها بحسب دواعيه ، وكانت هذه الطريقة موجودة فى حركة عمرو ، قطع القوم بكونها كسبا لهما جميعا ، فهكذا يجب فى الحدوث والكسب .

٤٥/أ والذى أورده بعد / هـذا من أنّ مَنْ لم يعرف المحدث فى الشاهد ، لم يمكنه اثبات المحدث فى الغائب ، لم يورده لمكالمة مَنْ ينفى الصانع ، لأنه يصير عند ذلك مستدلا بالشيء على نفسه ، ألا ترى أنه قصد بالباب هذا كله اثبـات الصانع ، فكيف يجعل ذلك دليلا ، وانما أراد به المجبرة الذين أخرجوا الفعل عن تعلقه بنا من حيث الحدوث ، فقال لهم : كيف يمكنكم اثبات مُحْدِث للعالم وقد أبطلتم الطريق على أنفسكم ، فان الطريق اليه هو أن نعرف الحوادث فى الشاهد وثبت حاجتها الينا من حيث الحدوث ليصح القياس فيه ، فانّ قياس الفرع على الأصل يفتقر الى معرفة الحكم فى الأصل والعلة فيه مفصلا ، ثم يُرَدّ الفرع عليه . والقوم لا يقولون بأنّ أحدنا مُحْدِث لتصرفه وان كان واقعا بدواعيه ، ولاطريق الى اثباته محدثا وفاعلا الا ذلك ، ولا يعترض ذلك أن نعلم الساهى فاعلا من دون هذه الطريقة ، لأن الغرض أن العلم بذلك ابتداء لا يكون الا عندما ذكرناه ، ونحن لا نعرف الساهى والنائم فاعلين أولاً ، فانما نعرفهما كذلك بطريقة التقدير وبطريقة البناء على وقوع فعل العالم بدواعيه ، فثبت أنه لا طريق للمجبرة الى اثبات الصانع لنفيهم المحدث فى الشاهد ؛

وليس يمكنهم اذا أرادوا الدلالة على اثبات الصانع أن يقولوا : اذا عرفنـا حوادث لا تتأتى منا طلبنا لها محدثا سواها ، لأن هذا انما يتأتى بعد أن تكون ههنا حوادث تحتاج الينا وحوادث أخر لا تحتاج الينا ، فيصح طلب محدث آخر ، فأما

اذا لم يكن كذلك فهو طلب لما لا يعقل ، ونحو هذا استدلالهم على ذلك بأن يدعوا حدوث الأجسام مع جواز أن لا تحدث فلا بد لها من محدث ، لأن المعقول من المحدث ما أشرنا اليه ، ولم يعتقد القوم كوننا محدثين مع هذه الصورة ؛

وبعد ، فلئن جاز فى وقوف الفعل على أحوالنا أن لا يكون حدوثه بنا ولا يحتاج فى هذا الوجه الينا ، فمن أين أنه اذا حدث مع جواز أن لا يحدث يحتاج الى محدث وطريقة الحاجة فى الموضعين واحدة ، هكذا ذكره الشيخ أبو اسحاق ابن عيّاش (١) فيما كلمهم به .

وبعد ، فلو كان طريق العلم بالحاجة الى المحدث ، حدوثه مع جواز أن لا يحدث ، لوجب أن يتقدم العلم بجواز حدوث الأجسام قبل العلم بحاجتها الى محدث وصانع ، ونحن لا نعلم أنه كان يصح الفعل أن يحدث ويجوز أن لا يحدث الا بعد العلم بالمحدث وأنه مخيَّر فى فعله ، فكان يجوز أن يفعل ويجوز أن لا يفعل ، فكيف يكون طريق العلم بحاجة الأجسام الى محدث موقوفا على العلم بحدوثه مع جواز أن لا يحدث ؟ فثبت أنه لا بد من اثبات محدث فى الشاهد ليصح اثبات المحدث فى الغائب .

فان قيل : فان اعتقد معتقد جواز محدث من محدثين ، هل يقدح ذلك فى علمه بمحدث الأجسام أم لا ؟

قيل له : يصح أن يعلم على الجملة صانع العالم ، لأنه ما أفسد طريق هذا العلم على نفسه ألا ترى أنه قد اعتقد أن ما يقع بحسب دواعى القادر فهو المحدث له ، ولكنه بهذا الاعتقاد انما أفسد على نفسه أن يكون العالم فعلا لله تعالى منفردا به لتجويزه أن يكون قد حدث منه ومن غيره .

وطريق ازالة هذا عن نفسه أحد أمرين : اما أن يزول عن هذا الاعتقاد ، واما أن ينظر فيعرف أن هذه الأجسام لا يصح وقوعها الا من الله تعالى ، لأن غيره من القادرين بقدرة لا يقدر على ذلك .

فأما قول من قال : ان الذى دللتم به على حاجة الحادث الى محدث انما هو فى الأعراض التى هى أفعالنا ، والأجسام مخالفة للأعراض فمن أين حاجتها الى

---

(١) أحد أساتذة القاضى عبد الجبار .

محدث ، فبعيد ؛ وذلك لأن وجه الجمع بين الموضعين هو فى علة اشتركا بها فيه
٤٦/أ وهى الحدوث / ، فأما الاختلاف فى التجانس فـلا يؤثر فيما أوردناه ، ولهـذا
٢٦/ب تشترك هذه الأعراض مع اختلاف أنواعها فى / الحاجـة الى محـدث ، وكذلك يجب فى الجسم .

والذى أورده رحمه الله فيما بعد ظاهر لأنه قال : اذا أوجبنا حاجة المحدَث الى محدِث فليس الغرض حاجته الى أمر ما ، ولكنا نريد أمرا مخصوصا وهـو الفاعل الذى تقع أفعاله على وجه الاختيار والدواعى ، فمن اعتقد ذلك وعرفه فقد عرف، حاجة المُحْدَث الى محدث ، ومن اعتقد وقوعه بأمر موجَب عن طبع ، أو حصوله عن مادة موجبة هى الهيولى عندهم ، فهـو غير عارف بالمحـدث ، فصار لا بد من أمر ما ومن صفة لمـا علقنا حدوث الحادث به وهو وقوع فعله بدواعيه وقصوده .

وليس لأحد أن يقول : فقد صار الشىء الواحد من وجه واحد يدل على أمور مختلفة ، لأنكم قد قلتم انّ وقوع الحادث يدل على أنه لا بد من أمر ما هو ذات المحدث ، ومن صفاته ، ومن حاجة الفعل اليه ، وذلك لأنّ وقوع الفعل بحسب الدواعى (١) انما يدل على حاجته اليه فقط ، فأمّا ذات المحدث فهى معروفـة فى الشاهد ضرورة وكذلك قصوده ودواعيه معروفة ضرورة ، وانما يدلنـا وجوب وقوعه بحسب دواعيه على حاجته الينا ، ثم نعرف حال الغائب بالبناء على الشاهد. ثم قال بعد ذلك : ونحن اذا عرفنا حاجة الحوادث فى الشاهد الى محدث ، وعرفنا أن علة حاجتها الينا هى الحدوث ، ثم عرفنا حوادث لا يصح وقوعها منا ، فعلنـا عند ذلك العلم بحاجتها الى محدث لأن ما تقدم من العلم يدعو الى ذلك ، فـلا يحتاج الى استئناف دلالة تدلنا على حاجة الأجسام ، وغيرها الى الله عز وجل اذا تقدم هذا العلم ، كما أنّا اذا عرفنا أنّ الحوادث من زيد دلالة على حاجتها اليه ، لم نفتقر الى دلالة مستأنفة الىحاجة الحوادث الواقعة من عمرو اليه،فهكذا الحالفى المحدث فى الغائب ، وحل ذلك محل العلم بقبح الظلم جملة ، ثم اذا عرفنا أنه ظلم فى شىء بعينه فعلنا عند ذلك علما بالبناء بأنه قبيح ولا نحتاج الى نظر ، وهذا بيّن والحمد لله .

---

(١) ب : الداعى .

ـ فصـــل ـ

اذا ثبت أن أفعالنا محتاجة الينا فى الحدوث ، فــلا بد من اثبـــات حوادث لا تتأتى منا لنتوصل بها الى الله سبحانه ، وليس الغرض تعديد الأجناس التى يختص تعالى بالقدرة عليها ، كما ليس الغرض باثباتنا محدثا لأفعالنا بيان الأجناس التى هى مقدورة لنا بالقدر ، فيجب أن يكفى بيان شىء واحد من هذه الجملة ، وأجمعها للفوائد هو الجسم على ما تقدم القول فيه ، ولا بد عند ذلك من بيان تعذر الجسم على الجسم من حيث كان قادرا بقدره ، فيثبت لنا عند هذا فاعل مخالف للجسم فى كونه قادرا بأن يكون كذلك لنفسه وهو أول ما يحصل من العلم بالله على حد التفصيل ، ولو جوز مجوز أن تكون هذه الأجسام قــد أحدثها جسم ، وذاك الجسم محدث والله محدثه ، لمـا قدح ذلك فى علمــه بأن للأجسام محدثا ما على الجملة ، فيكون علمه بالله فى الجملة حاصلا ، كما نقــول مثله فى المجسم ولكنه يجهل التفصيل ، فكذلك ههنا ينتهى هذا المجوز الى فاعل يخــالف الجسم وهو الذى أحدث ذلك الجسم ، ولكن العلم به تعالى على التفصيل واجب ، ولن يتم الا بأن نعلم أنّ المحدث لهذه الأجسام انما هو الله جلّ وعز ، ولأن فى بيـــان أنّ الجسم لا يصح منه احداث الجسم فوائد كثيرة ، وبيان اســقاط ضروب من الخلاف ، فلهذا عنى شيوخنا رحمهم الله ببيان أنّ الجسم لا يصح منه فعل الجسم، وذلك لا يتم الاّ بأمور :

أحدها : أنْ تثبت الجسم فى كونه قادرا محتاجا الى قدرة ، لأن الطريقة فى اثبات القدرة والطريقة فى اثبات / الأكوان سواء ، وعلى هذا يتزايد حاله عنــد تزايد القدرة ، ويتناقص عند تناقصها ، كما ثبت مثله فى الساكن والمجتمع . ٤٧/أ

وثانيها : أنه لا يفعل القادر بقدره الاّ على وجه لا يصح وجود الجسم على ذلك الوجه ، وهو بأن يبتدئه (1) فى محل قدرته ، أو يعدمه عن محل القــدرة ، لسبب فى محل القدرة ، ولا يصح وجود الجسم على واحد من هذين .

وثالثها : أنّ حكم القدرة سواء فى هذه القضية ، فثبت عند ذلك أنه لا بد من قادر مخالف للأجسام فى كونه قادرا على ما نقوله .

---

(1) فى الأصل : يبتـديه .

واعلم أن الكلام فى أنّ الجسم لا يكون الا قادرا بقدرة قد مضى ، لأنا قد بيّنا أنه لولا ذلك لكان قادراً لنفسه أو بالفاعل ، وقد بطلا جميعا لأن فى اثباته قادرا لنفسه اثبات كل جزء منه قادرا ، لوجوب رجوع صفة النفس الى الآحاد دون الجمل ، وفى اثباته قادرا بالفاعل ما يقتضى أنْ لا يكون قادرا فى حال البقاء ، وما يقتضى صحة الفعل بكل جزء منه ، لأن تأثير الفاعل لا يكون فى بعض أجزائه دون بعض ، فليس الا اثباته قادرا بقدره .

وأمّا الأصل الثانى وهو كيفية وقوع الفعل من القادر ، فجملة القول فى ذلك أن القادر اما أن يفعل الفعل على وجه يختصه ، أو يفعله على وجه لا يختصه، فانْ فعله على وجه يختصه فذلك على ضربين :

أحدهما أن لا يكون هناك الا مجرد هذا الفعل الواحد الذى يختصه ، وذلك هو كل ما (1) يفعله مبتدأً فى محل قدرته .

والثانى أن يكون هناك فعل سوى هذا الفعل ، ثم هذا على ضربين : أحدهما أن يكونا جميعا مختصين به ، وهذا هو المتولد الذى يوجد فى محل القدرة ،كالنظر والعلم وما شاكل ذلك ، والثانى أن يكون أحدهما هو المختص به ، وهذا هو ما يتولد عن الاعتماد فى غير محل القدرة فيكون نفس السبب مخصوصا بالفاعل والمسبب يتعداه ، فهذه قسمة ما يختص الفاعل .

فأما ما لا يختص الفاعل بحال ، فليس الا المخترَع ، وهو الذى يصح من الله جل دون غيره ، والوجوه الأولى التى تقدمت تصح منا ، وانما نعرف هذه الجملة بطريقة واحدة فى باب نفى ما ننفيه واثبات ما نثبته ، وهى أنّا نعرف القادر قادراً ، والفرق بينه وبين من ليس بقادر ، بأن نعلم صحة وقوع الأفعال منه على ما يطابق دواعيه وقصوده ، وكما أن ذلك طريق لاثبات هذه الصفة فى الأصل فهو طريق للفصل بين الجنس الذى يقدر عليه ، والجنس الذى لا يقدر عليه ، لأن ما يقدر عليه يقع مطابقا لدواعيه ، وما لا يدخل جنسه تحت مقدوره ، يتعذر وقوعه بدواعيه ، وكذلك فهو طريق للفصل بين الوجه الذى يقدر عليه ، والوجه الذى لا يقدر عليه ، لأن فى هذه الوجوه ما يقدر عليه لحصول هذا الطريق فيه ، وفيه ما لا يحصل لعدم هذا الطريق فيه ، فعلى هذا قد صار هذا الفصل دلالة على هذه

(1) فى الأصل : كلما .

الأمور الثلاثة ، فنعرف أن أحدنا يقدر على الفعل ابتداء وبسبب يوجد مسببه فى محل القدرة ، وبسبب يوجد فى محل القدرة ومسببه فى غير محل القدرة ، لأنه يحصل مطابقا لدواعيه وقصوده على بعض الوجوه .

فأما الاختراع فيتعذر منه لعلمنا بأنه لا يقع على ما يدعوه الداعى اليه ، ب/٢٧ بدلالة/أنه لو أراد الفعل فيما بان منه لتعذر ، الا بأن يكون هناك ضرب من الاتصال . ألا ترى أنه لو أراد اختراع السكون فى جسم الضعيف الذى يمشى على بعد منه لتعذر ذلك عليه ، حتى اذا ماسه تأتى منه ، وهكذا لو أراد المريض أن يفعل الحركات فى جوارحه مخترعة بقدرة قلبه لتعذر ذلك عليه ، فدل ٤٨/أ أن الاختراع متعذر / بالقدرة (١) . فاذا كان الاختراع هو الوجه الذى يصح حدوث الجسم عليه دون ما تقدم من الوجوه ، بدلالة أنا لو فعلناه ابتداء فى محل القدرة أو بسبب يوجد مسببه فى محل القدرة ، لأدى الى صحة حلول الجسم فى الجسم ، وهذا يقتضى أن الأجسام لا تتعاظم بالانضمام وبالمجاورة وذلك باطل . ولو فعلناه بسبب يوجد مسببه فى غير محل القدرة ، لكان ذلك هو الاعتماد ، وهذا مما لا يولد الجسم ، والا كنا لقدرتنا عليه — وان اختلفت أنواعه — قادرين على الجسم ، ومعلوم أنه لا تتأتى منا الزيادة فى الأجسام ، والا كنا اذا اعتمدنا فى وعاء زمانا طويلا ، يمتلىء كما يمتلىء بالريح عند النفخ ، لئلا يقول قائل انه يتبدد فى الهواء ، وقد عرفنا فساد ذلك .

وأحد ما يدل على أن الاعتماد لا يصح أن يولد الجوهر ، أن من شرط الاعتماد فى توليده لما يولده فى غير محله ، أن تكون هناك مماسة واتصال ، وهذا الشرط هو شرط فى التوليد لا فى حدوث المسبب ، بدلالة أن عند حدوثه قد يصح عدم السبب ، فبأن يعدم الاتصال أحق ، واذا لم يكن بد من هذا الشرط ، وكان الجوهر يحدث نائيا عن محال الاعتماد ، فلا بد من الاتصال ، ومعلوم أن الاتصال بين الموجود والمعدوم محال ، فيجب اذن أن لا يصح توليد الاعتماد للجوهر (١) لتعذر هذا الشرط فيه حال التوليد ، وانما يصح وقد وجد الجوهر ، وعند ذلك لا يحتاج الى التوليد ولا يقال ان هذا الشرط هو من حيث أن ما يتولد عن الاعتماد يحدث فى محل ، فاحتيج الى اشتراط اتصال أحد المحلين بالآخر ، وليس حال الجوهر هذه الحال فلا يجب هذا الشرط ، وذلك لأن ما قدمناه

---

(١) ب : بالقدر .

(١) ب : للجواهر .

قد أبطل ذلك من حيث بينّا أنّ هـذا الشرط هو شرط فى التوليد ، والا فهـذا المتولد عند حدوثه يستغنى عن السبب ، فضلا عما هو شرط فى التوليـد ، واذا كان كذلك فيجب أن لا يختلف الحال مما ذكره السائل .

وبعد ، فهذا انْ صحّ كان مؤكدا لمـا نقوله ، وذلك لأنه يؤذن بأن ما يتولد عن الاعتماد يحتاج الى محل ، فالجوهر اذا كان مما يوجد لا فى محل ، يجب أن لا يتولد عنه أصلا ، وفى ذلك صحة ما قلناه ، وانْ شئت دللت على أنّ القادر بقدرة لا يصح منه فعل الجسم ، والا صحّ منا أيضا من حيث ثبت تجانس متعلقات القدر مع اختلاف القدر فى أنفسها ، ولولا ذلك لصحت قدرتنا على الكون دون الاعتماد ، أو على الارادة دون الاعتقاد ، فاذا لم يصح هذا ، دل على أنه لا قادر بقدرة يقدر على نوع الا ويجب فى غيره من القادرين بقدره أن يتأتى منـه ذلك النوع .

واذْ قد عرفنا تعذر فعل الأجسام علينا ، فقد دل على أنّ كل قادر بقدرة لا يقدر عليها ، وأنه لا بد من قادر مخالف فى كونه قادرا لنا .

فانْ قيل : ما أنكرتم أنّ أحدنا يقدر على الجسم ولكن تعذر ايجاده من جهته هو لمـانع لا لعدم القدرة أصلا ، فيحل محل القادر الممنوع عما هو قادر عليه .

قيل له : ليس يخلو حال ما يصح أن يجعل منعا من أحد وجوه ثلاثة : فامّا أن يكون راجعا الى نفس القادر واما أن يكون راجعا الى نفس الجوهر المقدور ، وامّا الى الواسطة بينهما وهو السبب ، اذ ما خـرج عن ذلك لا تعلق له بهـذا الباب .

والذى يصح أن يكون منعا فى القادر هو أحد أمرين : امّا عدم الآلة فى الأفعال أو ما يجرى مجرى الآلات من الأدلة وغيرها ، وامّا عدم العلم ، لأنا قـد عرفنا أنه قد يتعذر من القادر على الكلام ايجاده مرتبا عند فساد فى اللسان ، أو عند العلم بكيفية ترتيبه ، وانْ تأتى منه التصويت والتصفيق ، فيقول قائل : هلاّ كان المـانع من ايجاد الجواهر أحد هذين المـانعين ؟ والذى يصح أن يكون منعا فى نفس المقدور هو أيضا أحد أمرين : امّا أن يكون منعا على الحقيقة وهو الضد

٤٩/أ الذى يعبّر عنه بالفناء ، أو ما يقوم هـذا / المقـام مما يجرى مجرى الضد ، ثم هذا على ضربين :

أحدهما وجود الجوهر فى الجهة التى يروم ايجادجوهر آخر فيهـا ، وأن يكون اشتغال الجهات كلها بالجواهر أمر يرجع الى ثبوت الملأ فى العالم ، فيكون مانعا من صحة ايجادنا للجواهر ، لمـا ثبت أنّ اجتماع الجواهر الكثيرة فى الجهة الواحدة لا يصح .

والثانى أن نجعل عدم ما يحتاج الجسم فى الوجود اليه مانعا من وجوده ، ثم هذا قد يصح أن يجعل الكون الذى لا يصح حدوثه منا عند أول حال حدوث الجسم ، فيكون عدمه مانعا لنا من صحة وجود الجوهر من جهتنا ، وقد يصح أن نجعل ذلك عدم البنية التى لا يكون الجسم جسما الا معها ، من الطول والعرض والعمق .

والذى يصح أن يجعل منعا فى السبب الذى هو واسطة بين القادر ومقدوره، هو أن يقال انّ الاعتماد هو الذى يولده ، وذلك مما قد يعرض فيه منع فلا يوجد المسبب لأجل المـانع ، وهذا يكون على وجهين : أحدهما أن يقال انه تتكافأ [1] الاعتمادات وتتقابل فلا يتولد عنها شىء ، والثانى ، وهو الأشبه ، أن يقال : انّ أحدنا لا يمكنه الفعل ببعض قدر جارحته دون بعض . وقد قلتم ان الفعل لا يصح لو كانت القدرة واحدة ، واذا حصل كذلك ، وجد عن كل قدرة اعتماد فى السمت الذى يوجد الاعتماد الحاصل عن القدرة الأخرى ، فان ولـّد بعضها دون بعض لم يصح لعدم الاختصاص ، وان ولـّد جميعها وجب أن يتولد عنها أجمع جوهر واحد، وهذا لا يصح من حيث لا يجوز اشتراك الأسباب فى توليد عين واحدة ، وان ولـّد كل واحد منها جوهرا على حدة ، أدّى الى صحة اجتماع الجـواهر الكثيرة فى جهة واحدة ، فصار هذا هو المـانع من توليدنا الجوهر بنفس الاعتماد وان كنا قادرين عليه . فهذه جملة ما يذكر من الموانع على التقسيم الذى ذكرته .

واعلم أنّ لك فى ابطال ذلك طريقين : أحدهما أن يشمل الكل بوجه واحد يبين أنه لا يصح أن يجعل شىء من ذلك مانعا ، والثانى أن نفصّل القول فى واحد واحد من ذلك ، لأنه تظهر بالتفصيل فوائد زائدة .

---

(1) فى الأصل : تتكافى .

ب/٢٨ فالوجه الأول أن / نقول : لا يصح أن يكون القادر قادرا على شيء ثم نجعل المانع له من ايجاده أمراً يستمر ، ولا يصح زواله أصلا ، لأنّ هذا يخرجه عن كونه منعا الى أن يكون مُحيلاً ، ولا بد من ثبوت الفرق بين المانع وبين المحيل من هذه الجهة ، والا صار وصف أحدنا بأنه قادر على الشيء محالا وداخلا فى قبيل المناقضة . ألا ترى أنا لو أردنا أن نخرجه من كونه قادراً عليه أصلا ما كنّا لنزيد على ذلك ، فيجب أنْ يصح زوال ما يجعل مانعا ، فيتأتى منا عند زواله الفعل ، فقد عرفنا أنه ليس يتأتى منا الجسم على وتيرة واحدة فيجب أن يكون ذلك لاحقا بالقبيل الذى يقضى بكونه غير داخل تحت مقدورنا ، وأن لا يكون شيء مما عداه منعا .

وأما الوجه الثانى من التفصيل فهو أن نقول : انما يصح أن يكون عدم الآلة أو العلم مانعا من الفعل ، اذا احتج الى ايقاعه على ضرب (١) من الترتيب ؛ فأمّا اذا كان الكلام فى جنس الفعل فهو غير محتاج الى الآلة أو العلم ، وحال الجوهر هذه الحال ، لأنه جنس الفعل ، فيجب أن يكفى مجرد كونه قادرا عليه

ويبين ذلك أنه كما يتعذر علينا ايجاد الأجسام على الوجه الذى يظهر فيه الاتقان والاحكام ، فانه يتعذر أيضا ايجاد آحادها وأفرادها ، والا وجب أن تظهر عند كثرتها للعيون وذلك باطل ، فبطل أن نجعل عدم الآلة أو العلم مانعا من ذلك .

وأما الضرب الآخر من الموانع فالقول فيه أنّ الفناء لو كان موجودا ، فيمنع بوجوده فى الجهة التى يروم ايجاد الجوهر فيها ، للزم فناء الأجسام أجمع به ، فضلا عن أن يقال انّ هذا القادر يبقى وتبقى قدرته ولكن يتعذر عليه الفعل / ٥٠/أ لمكانه ، وبعد ، فقد كان يصح أن لا يوجده الله فى بعض الحالات ، فيتأتى منا فعل الأجسام ، هذا ولو قدرنا على الجوهر لقدرنا على الفناء الذى يضاده ، لأن ذلك من حكم القادر على أحد الجنسين أن يقدر على الجنس الآخر ، فكان يصح منه تارة وجود الفناء وابطال الجسم،وتارة وجود الجسم والمنع من وجود الفناء(١) فى حال حدوثه ، فصار نفس ما أورده السائل حجة لنا فى أن الجسم لا يقدر على الجسم .

---

(١) ب : ضروب .
(١) فى الاصل : الفنى .

وأما القول بأن العالم ملأ ، فذلك مما لو ثبت لكان من أقوى الموانع ، ولهذا يتعذر على من يذهب هذا المذهب أن ينفى كوننا قادرين على الأجسام ، بل يلزمه أن يقدر أحدنا عليها ، وأن يكون تعذر ايجادنا لها لهـذا المـانع ، وعلى هـذا لا يجوّز القوم أن يريد الله تعالى فى أجسام العالم جسما آخـر ، الا بأن يفنى بعضها ، ويلزمهم أن لا يجوزوا قدرته على خلق عالم آخر الا بعد فناء هذا العالم، ولا بد لمن يذهب هذا المذهب من أن يثبت جسما صلبا محيطا بالعالم ، والا لزمه صحة أن يثبت فى العالم خلاء ، بأن ينتهى تحريك بعض الأجسام الى ما يتصل بآخر صفائح العالم ، ثم يخرج من آخر العالم ، فتبقى جهته فارغة ويحصل فى العالم خلاء، فاذا أثبتوا جسما (٢) مليئا محيطا بالعالم منع ذلك (٢) الجسم من أن ينفذ فيه فلا تبقى جهة فارغة ، وعندنا أن العالم (٣) ليس بملاء ، وفيه مواضع خالية لمـا قـد ثبت (٣) من صحة التصرف منا فى الجهات ، والقول بالملاء (٤) يمنع من ذلك على ما نبين فى غير موضع (٤) .

وقد دل فى الكتاب بالدلالة المشهورة ، وهى أنا اذا ضغطنا الزق حتى خرج جميع ما فيه من الهواء ، ثم ألزقنا احدى جلدتيه بالأخرى وسددنا رأسه ، وقبرنا حواشيه على وجه يمتنع دخول شىء من الهواء اليه، أمكننا بعد ذلك رفع احدى الجلدتين عن الأخرى ، وامكان ذلك ينبىء عن أن فيما بين الجلدتين خلاء ، ولا يمكن المنع من صحة هذا الرفع لأنه معلوم بضرب من الخبرة ، وانما يتعذر بعـد أن تكون هناك رطوبة ، فيوجد التزاق ، فأمّا اذا كانت الجلدتان يابستين فلا مانع ، فثبت بطلان ما ادعاه السائل ، وتمام ذلك وما يتصل به مذكور حيث نقصد المسئلة بالذكر.

فأما القول بأن المـانع هو عدم الكون الذى وجود الجوهر مضمّن به فلا يصح ، لأنه قد كان يجوز وجوده من جهة الله تعالى فى الجهة التى يروم ايجـاده فيها حال ما يحاول ذلك ، وعلى أنّ هذا يؤكد ما نقوله لأنه لو قدر أحدنا على الجوهر لقدر على الكون الذى به يحدث على وجوه ، لمـا ثبت أنّ من حق القادر على الشىء أنْ يقدر على الأمر الذى به يقع على وجوه ، كما نقوله فى قدرة أحدنا على الكلام ، والارادة والكراهة اللتين بهما يقع كلامه خبرا وأمرا ونهيا ، فحيث ثبت أنه لا يقدر أحدنا على الكون ثبت أنه لا يقدر على الجوهر أيضا .

(٢–٢) جسما ... ذلك : بيـاض فى نسخة ب .
(٣–٣) ليس ... ثبت : بيـاض فى نسخة ب .
(٤–٤) يمنع ... موضع : بياض فى نسخة ب .

وأما فَقْدُ البنية فهو أضعف حالا من الأول ، لأن أحدنا قادر على البنية ، اذ المرجع بها الى تأليف مخصوص،فكان يجب أن يوجدها ويوجد الجواهر فتتركب بها ، هذا وأفراد الجواهر غير مفتقرة الى التأليف بل التأليف مفتقر اليها ، وقـد عرفنا أنه كما يتعذر علينا ايجاد الأجسام ، يتعذر علينا ايجـاد آحادها ، وهـذا المـانع فيها مفقود ، فبطلت هذه الوجوه من الموانع .

وأمّا ما يرجع الى السبب من الوجـه الأول فبعيـد ، وذلك لأنّ التعارض والتقابل انما يصحان فى الاعتماد اذا كان مختلفا فى جهتين ، فأمّا اذا كان متماثلا، فالتكافؤ لا يقع فيه ، وعلى هذه الطريقة يقع التمانع بين القادرين لمحاذاتهما (١) حبلا ، لأنّ كل واحد منهما يفعل اعتمادا مخالفا لمـا يفعله الآخر ، فاذا كان كذلك فيجب أن يصح من أحدنا أن يفعل اعتمادات متماثلة فتتولد عنها الجواهر ، لأن المكافأة لا تقع فيها .

٥١/أ وبعد ، فليس من ضرورة ما نفعله من الاعتمادات المختلفـة / أن تتقابل ، بل من الجائز أن نفعل من أحد النوعين أنقص مما نفعله من النوع الآخر ، فتزول المقابلة التى تجعل منعا من توليده ، وبعد ، فلو كان هذا وجها يصح أن يجعـل مانعا من توليد الجسم ، لصح أن يجعل مانعا من توليد (٢) الحركة وغيرها ، فكان لقائل أن يقول : انه لأجل هذا المـانع لا يتولد عن الاعتماد الذى يفعله شىء ، فلما ثبت بطلان ذلك فى سائر ما يتولد عن الاعتماد ، فكذلك فيما اختلفنا فيه من تولد الجسم عنه .

وأما الوجه الثانى من المنع فباطـل ، وذلك لأن من حكم السبب أن يولد المسبب على الوجه الذى يصح وجود المسبب عليه ، حتى اذا منع مانع من توليده على وجه ، وهناك وجه آخر يصح أن يولد عليه ، وجب توليده على ذلك الوجه ، وهذا بيِّنٌ فى اعتماد المـاء اذا منعه القزاز من النزول ، فانه يولد الجِرْيَة (٣) فى الجهـات الأخر ، وكذلك الحـال فى الجسم الذى / يصـاك الحائط ، لأنه ب/٢٩ يولد التراجع فى غير تلك الجهة . فاذا صحت هذه الجملة ، وكانت جهة الاعتماد

---

(١) فى الأصل : لمحاذيتهما .

(٢) ب : تولد .

(٣) جرى المـاء جريا وجريه وجريانا . يقـال ما أشـد جريه هـذا المـاء بالكسر ولا تقـال الا للمـاء (لسان العرب).

ليست جهة واحدة ، بل الجهات التى فى ذلك السمت كلها جهة الاعتماد ، بدلالة أنّ الاعتماد الذى نفعله فى الحبل أو الرمح يولد التحريك فى كل الأجزاء ، لما لم تكن جهته مقصورة على المكان الثانى دون ما ولاه من الجهات ، ولهذا لا يخل بصحة وجود الحركات فى أجزاء الحبل عدم الاعتماد فى أول الحبل ، وهذا يصحح أنّ جهة الاعتماد ليست مقصورة على ما يجاور محله دون غيره من المحال ، فيجب اذن أن تكون هذه الاعتمادات تولّد الجوهر (١) فى الجهات على الحد الذى يصح وجودها عليه ، فاذا لم يصح اجتماع الجواهر الكثيرة فى جهة واحدة ، وكانت هناك جهات أخر يمنة ويسرة ، وقدّاما وخلفا ، وفوقا وتحتا ، فيجب أن تولد بعض الاعتمادات الجوهر يمنة والآخر يسرة ، ثم كذلك حتى تصل الجواهر الكثيرة فى الجهات ، اذا لم يصح حصولها واجتماعها فى جهة واحدة ، وسواء قدرت فى هذه الجهات أن تكون على سمت ذلك الاعتماد أو على غير سمته ، فالكلام مستقيم ، ومعلوم أن الجواهر لا تقع منا على كل هذه الوجوه ، ولولا أنّ الجسم لا تصح حركته والوقت واحد فى جهتين ، لصحّ اذا وجد فيه اعتمادان مختلفان أنْ يولدا حركته اليهما ، ولكن لما لم يصح ذلك ولّد الاعتماد الحركة على الوجه (٢) الذى يصح ، وكذلك يجب فى توليده للجوهر .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح ما ألزمتم ، ومعلوم أنه لا اختصاص لبعض الاعتمادات بأن تولد فى هذه الجهة دون تلك ، فلم صار والحال هذه بأن يكون هذا الاعتماد يولد الجوهر فى هذه الجهة دون ذلك الاعتماد ، واذا لم يكن هناك اختصاص بطل التوليد أصلا ، وذلك لأنه ليس حال السبب فى وجوب مراعاة الاختصاص حال العلل التى لا بد فيها من الاختصاص ، لما لم يصح ، وكان لا يصح الا أن يكون علة لهذا المعلول بل السبب هو كالآلة للفاعل ، فيجب أن تكون العلة على الحد الذى يصح وجود المسبب عليه .

وعلى نحو هذا بنينا الكلام فى اعتماد الماء وفى اعتماد الحجر اذا صادف صلبا ، لأنه يولد فى جهة مخصوصة ما لم يعرض منع ، فاذا ما عرض منع ولّد فى غير تلك الجهة على الحد الذى يصح وجوده عليه ، ولا يراعى اختصاص ، فانّ الماء اذا منعه مانع القزاز من النزول ولّد ما فيه من الاعتماد الجرية فى سمت مخصوص ، وقد كان يصح جريانه فى جهة أخرى ، ومع هذا لا يطلب فيه ضرب من

(١) ب : الجواهر .
(٢) ب : على الحد .

الاختصاص . وكذلك يجب فى هذه الاعتمادات لو ولّدت الجواهر ، فصحّ بهذه الجملة أنه لا شىء من هذه الأمور يصح أن يجعل مانعــا ، ولا يمكن أن يُدّعى مانع آخر سوى ما أوردناه ، لأنّ أى شىء يذكر لا تعلق له بهذا الباب ، ومن حق ما يكون مانعا أن يكون له تعلق بما يمنــع منه ، ومنعــه / لا يمكن الا على أن يرجع الى الفاعل أو الفعل أو الواسطة ، التى هى وصلة للفاعل الى الفعل ، فأمّا ما خرج عن ذلك فلا حظّ له ، فليس بأن يقتصر على شىء واحد فيجعل مانعا أولى مما زاد عليه ، ويحل ذلك والحال هذه من حيث لا تعلّق له ببعض هذه الأشــياء محل أن يقال ان المــانع هو أن السماء فوقنا والأرض تحتنا أو أن زيداً فى الدار ، فاذا لم يكن لذلك تأثير فكذلك فيما يروم السائل ذكره .

٥٢/أ

ثم سأل نفسه فقال : اذا تعذّر عليكم فعل الجسم ، فهلا كفاكم ذلك فى أن يصير وصلة لكم الى أنّ ههنا فاعــلا مخالفا لــكم ، من دون أن تتكلموا فى أنّ أحدنا لكونه قادرا بقدرة يتعذر عليه فعل الجسم ؟

والجواب : أنا انْ اقتصرنا على ذلك أدّانا الى العلم بفاعل مخالف ، ولكن فيما ذكرناه زيادة فائدة ، من حيث ينكشف به أن العلة التى لأجلها يتعذر الجسم منا ، هى كوننا قادرين بقدرة ، فنطلب فاعلا يخالفنا فى الوجــه الذى منه تعــذر الجسم علينا ، وهو بأن يحصل قادرا لنفسه ويكون فيه أيضا العلم بصفة لله تعالى ذاتية ، فيكون علما به على ضرب من التفصيل .

والذى أورده من بعد أنْ يقول قائل : هلا كانت فى الغائب قدرة مخالفــة للقدرة الموجودة فى الشاهد ، فيتأتى بها لأجل مخالفتها لهذه القدر ، ما لا يتأتى بهذه كما أجزتم أن يكون فى الغائب قادر مخالف للقادرين منا ، فيصح منه ما يتعذر علينــا ؟ .

والجواب عن ذلك ظاهر ، وهو أن هذه القدرة مختلفة ، واختلافها لم يمنع من أن تتجانس مقدوراتها على الحد الذى مضى ذكره ، فتلك القدرة اذا خالفت هذه ، فهى كمخالفة بعضها لبعض ، ولا يصح فى مخالفة تلك القدرة لهذه القدرة ، أن تزيد على مخالفة بعضها لبعض ، اذْ الخلاف مما لا يصح وقوع التزايد فيــه ، لأنه رجوع الى النفى عند التحقيق ، ولو تصور وقوع التزايد فى ذلك ، فخالفت تلك القدرة هذه القدر بأشد من مخالفة بعضها لبعض ، لأدى ذلك الى خروجها من قبيل القدر ، ولم تكن بأن تكون قدرةً أوْلى من أن تكون علما أو ارادة ،

فلا بكون للسائل طريق الى أن يعلم أنها قدرة والحال هذه . واذا صح ذلك وكان الذى ذكرنا من الحكمين اللذين أحدهما يجانس متعلقاتها مع اختلاف هذه القدر فى أنفسها ، والثانى أنّ الفعل لا يقع بها الا على وجهين يرجعان الى ما يختص به هذا القبيل ، فيجب اشتراك القدر أجمع فى هذه القضية ، حتى لا يصح من القادر بقدرة أن يفعل الجسم أصلا ، وانما صح فى القادر فى الغائب ما لم يصح منا ، لأنه قادر لنفسه وقد بينا أنّ تعذر الجسم علينا لكوننا قادرين بقدر .

وليس لأحد بعد ذلك أن يقول : فاذا وجب لكونها قدرا أن تتفق مقدوراتها، وأن لا يصح الفعل بها الا على أحد الوجهين اللذين ذكرتموهما ، لأنّ هذا تعليل للعلة ، وقد كفى أن نعلل الحكم ، فأما تعليل علته فيقتضى وجود ما لا يتناهى من العلل بأن نعلل علة العلّة ، وعلّة علة العلّة ، بل الحكم أيضا انما يجب تعليله اذا لم يعلم أصلا ، أو لم يعلم على كمال وتمام الا بعلته ، فأولى أن لا نعلل العلّة .

واذا صح ذلك فقد كفى قيام الدلالة على أن مقدورات القدر متفقة ، وعلى أن وجوب اتفاقها لكونها قدرا ، ولا نحتاج الى الزيادة على ذلك ، فيجب عند تكامل العلم بهذه الجملة أن نقضى بأن الجسم لا يصح وجوده الا من جهة قادر لنفسه ، وليس الذى لأجله صح الجسم من الله تعالى أنه مخالف لنا فقط ، ألا ترى أنّ الأعراض مخالفة لنا أيضا ، ومع ذلك فالفعل منها أصلا لا يصح ، وانما يتأتى منه ايجاد الجسم لأن استحقاقه لكونه قادرا ، على خلاف ما استحققناه ، وفى هذا صحة ما أوردناه .

— فصل —

أورد فى هذا الفصل الكلام فى أنه لا قادر سوى الأجسام ، وسوى القديم تعالى ، ليتضح القول فى أنّ الأجسام اذا لم / يصح حدوثها من جسم ، فليس محدثها الا الله — جل وعز . ب/٣٠

وانما نحتاج فى هذا الى بيان نفى كون العرض حيا قادرا ، لأنّ الموجود اذا لم يكن قديما فليس الا أنه محدث ، والمحدث / لا يخرج عن أن يكون حالا أو محلا ، والقادر المحدث لا بد من كونه محلا ، سواء كان المرجع بالقادر الى هذه الجملة ، أو الى ما قاله معمّر (١) من أنّ الفاعل لأفعال القلوب جزء من ٥٣/أ

---

(١) هو معمر بن عباد السلمى من أعظم القدرية فى تدقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى . وكان يميل الى مذهب الفلاسفة (الملل والنحل ص ١٠٢) .

القلب وهو القادر عليها ، والفاعل لأفعال الجوارح هي المحـال ، فعلى كل حال يجب أن يكون القادر المحدث من جنس الأجسام لا غير .

وانما يثبت لنا أنَّ العرض لا يصح أن يكون قادرا ، بأن نبين أنَّ المحدث اذا كان قادرا فلا بد من حصوله قادرا مع جواز ألاَّ يحصل كذلك ، فأما أن يقدر مع وجوب قدرته فلا يصح ، ثم نبين أن هذا الجواز يؤذن بالحاجـة الى معنى ، وأن من شأن هذا المعنى أن يختص به ، وأن اختصاصه به لا يكون الا بطريقة الحلول ، وأن الحلول فى الأعراض محال ، فيثبت أنه لا يكون المحدث قادرا الا وهو جسم .

فأما القول بأنه لا يحصل قادرا الا مع الجواز ، فلأنه لو حصـل قادرا على وجه يجب كونه قادرا لذاته ، أو لمـا هو عليه فى ذاته ، وكلا الوجهين يقتضى أن يكون مثلا لله ــ عز وجل ــ ويقتضى أنْ يصح منه ممانعة القديم ، لفقد التناهى فى مقدوره اذا كان قادرا لنفسه ، وهذا لا يصح لمـا نذكره فى باب نفى الاثنين ، واذا حصل الجواز ، فقد صار طريق اثبات المعانى موجودا فيه ، فلا بد من قدرة .

فانْ قيل : فأنتم قد أبطلتم فى اثبات الأكوان أنْ يكون الجسم كائنـا فى جهة بالفاعل ، فلا بد من أن تبطلوا أن القـادر يكون قادرا بالفـاعل ، وطريقتكم هناك غير متأتية ههنا ، ألا ترى أنكم تقولون من قَدَرَ على أن يجعل الذات على صفة ، قادر على ايجاد الذات ، وكذلك يقول الخصم انَّ القديم تعالى هو القادر على هذا العرض ، وعلى أن يجعله على هذه الصفة .

قيل له : قد يمكن ابطال ذلك بغير هذه الوجوه ، فانا نقول : كون القادر قادرا لا يؤثر الا فى الحدوث والا فيما كان من توابعه ، ومعلوم أنَّ كون القادر قادرا ليس هو الحدوث أو توابعه ، وعلى هذا يكون قادرا فى حال البقاء فيبطل أن يكون بالفاعل .

وبعد ، فلو كان قادرا بالفاعل لوجب أن لا ينحصر مقدوره فى الجنس والعدد، لأن الذى يحصر المقدور هو انحصار ما يستند اليه ، فاذا لم يستند أصلا الا الى الفاعل فلا وجه لانحصاره ، وهذا يوجب فى المحدث أن تصح منه ممانعة القديم جلَّ وعز . وبعد ، فلو كان قادرا بالفاعل ، لم يكن ههنا ما يوجب أن لا بد من

استعمال محل القدرة فى الفعل أو فى سببه ، وانما وجب ذلك لأمر يرجع الى أنه يقدر بقدرة ، ومن حكم تلك القدرة فى كيفية تعلقها ، أن لا يصح ابتداء الفعل بها الا فى المحل ، وفى غير محلهــا الا بسبب مفعول فى محلها ، وعلى نحو هــذا ، لا يصح أن يكون حيا بالفاعل ، وبعد ، فكان لا تختص (١) بعض الأعضاء بصحة الفعل به دون بعض لأن نسبة الفاعل الذى جعل هــذه الجملة قادرة ، الى بعض هذه الجوارح ، كنسبته الى جميعها ، وليس هــذا البعض هو القــادر ، فيراعى اختصاص الفاعل بها ، فلولا أن هناك معنى لأجله يصــير قادرا لمـا صح هــذا الاختصاص ، فصار اختصاصه بصحة الفعل بها لحلول ذلك المعنى فيه ، فثبت اذن بهذه الجملة أن المحدث يكون قادرا بقدرة ، ثم لابد من اختصاص هذا المعنى به ، ولن يكون ذلك الا بطريقة الحلول اذا امتنعت المجاورة عليه ، ومعلوم أن العرض لا يصح حلول العرض فيه ، فاقتضت هذه الجملة استحالة كون العرض قادرا أصلا ، وثبت أن لا قادر سوى القديم تعالى ، والأجسام التى يصح منها الفعل ، هذا ولو صح فى العرض أن يكون قادرا ، لكان اذا قدر بقدرة ، لم يصح منه فعل الجسم لمـا قد ذكرنا من الطريقين : أحدهما وجوب تجانس متعلقات القدر ، والثانى أن الفعــل بالقدرة لا يكون الا على وجهين لا يصح حدوث الجسم عليهما ، فعلى كل حال يثبت أن الجسم هو من فعل القادر لنفسه .

ــ فصــل ــ

٥٤/أ اذا ثبت أن الجسم لا يصح حدوثه الا من قادر لنفسه فانما يثبت أن محدثه هو القديم تعالى ببيان أمرين :

أحدهما : أن الجسم لا يصح كونه قادرا لنفسه ، ليثبت أن محدث الجسم ليس بجسم ، والثانى أنه لا قادر لنفسه الا واحد ، ليثبت أن القــديم تعالى هو المحــدث للأجسام ، لأنك اذا جوزت أن فى الأجســام قادرا لنفسه ، لم تعلم أنه تعالى هو المحدث للأجسام ، وكذلك فان عرفت أن الجسم لا يصح كونه قادرا لنفسه ، ولكنك لم تعرف أن القادر لنفسه واحد ، لم تعرف أنه تعالى هو المحدث للأجسام لتجويزك قادرا لنفسه سواه ، فيكون المحــدث لها ، فلا بد من هذين الأصلين ، وقد مضى القول فى أحدهما ، والثانى يجىء فى باب « نفى الاثنين » .

(١) ب : لا يصح أن تختص .

ثم أتبع هذا الفصل الكلام فى كيفية العلم بالله تعالى جملة ، والعلم به مفصلا، وقد ذكرنا أن للعلم به هاتين (١) المنزلتين ، فالعلم به على طريق الجملة هو أن نعلم أن للأجسام محدثا على ما اختاره أبو الهذيل ، وقد ذكرنا من قبل خلاف أبى على وأبى هاشم فى ذلك ، وبنى أبو هاشم الكلام فى هذا على أن علم الجملة لا متعلق له ، وقد مضى بيانه .

وقد يمكن نصرة قوله بما روى أن أمير المؤمنين — عليه السلام — رأى رجلا يحلف ويقول « والذى احتجب بالسبع » فعلاه بالدّرة ، فسأله الرجل وقال « أكفّر عن يمينى » . فقال : « لا ، انك حلفت بغير الله » ، فلو كان من عرف أن للأجسام محدثا عارفا لله على الجملة لكان يأمره بالكفارة ، لأنه يكون حالفا بالله .

والجواب : أنه يمكن تأويله على موافقة ما اخترناه من المذهب ، لأنه اذا عرف الله على الجملة ثم اعتقده جسما ، فحلفه ينصرف الى من اعتقده مفصلا دون من عرفه على الجملة ، وحل ذلك محل العبادة ، أنها تتوجه الى من اعتقده العابد مفصلا ، ولولا ذلك لكان لا يكفر المشبهة بعبادتها فهكذا حال الحلف ، فلا يدل ذلك على ما اختاره أبو هاشم .

فأما العلم به مفصلا ، فأوله أن تعرفه قادرا لنفسه ، وهو أول العلم بالله عند أبى هاشم ، فاذا عرفه قادرا لنفسه ، فقد عرفه على صفة من صفاته التى يقع بها الخلاف ، فان كان قد سبق له العلم بأن القادر لا بد من كونه موجودا ، فعرفه تعالى موجودا قديما ، فقد عرفه على صفتين من الصفات التى بها يقع الخلاف ، ولا يؤثر فى ذلك أن لا يعرف أن الخلاف هل هو واقع بواحدة من هاتين الصفتين أو بهما أو بغيرهما / ، لأنه قد يحصل العلم بالمخالفة ، اذا حصل العلم بما به خالف ، امّا على جملة أو تفصيل ، وان لم يعرف أنه المؤثر فى الخلاف ، وصار هذا فى بابه بمنزلة العلم بقبح الظلم ، لأنه لا يحصل الا مع العلم بكونه ظلما ، وان لم يعلم أنه المؤثر فى قبحه أو المؤثر سواه ، وهكذا الحال فى العلم بالوجوب وغيره من أحكام الأفعال ، فان استكمل المرء المعرفة بالله فعرف ما به يقع الخلاف، وعرف باقى صفاته التى يستحقها لذاته ، فقد تم علمه بالتوحيد على ما سنذكره من بعد .

٣١/ب

(١) فى نسخة ا : هذين .

وأورد بعد ذلك ، أنه لا طريق لاثبات القديم تعالى الا الاستدلال بأفعاله عليه ؛ وهذا الفصل كما يمكن ذكره فى هذا الموضع ، فقد كان يجوز أن يذكر فى ابتداء كلامه فى الدلالة على حدوث الأجسام ، فتبين أنه لا طريق سوى الاستدلال بالأجناس التى لا تدخل تحت مقدور العباد ، ثم نبين أن أولاها بالتقديم الأجسام، واذا ذكره بعد ذلك ، فلأنه قد أوضح الدلالة على حدث الأجسام ، وبين كيفية دلالتها على الله تعالى ، فأراد أن يبين أن لا طريق سواه وهذا ظاهر فان اثبات الذوات لا يخرج عن طريقين :

٢/٥٥ أحدهما : الضرورة / بالادراك وما يتبعه ، والثانى بالاستدلال ، فاذا كان العلم به تعالى لا يحصل ضرورة فلا بد من الفزع الى الدلالة ، ومعلوم أنه لابد من تعلق بين الدليل والمدلول ، ولولا ذلك لم يكن بدلالته على شىء أولى من دلالته على غيره .

والذى يذكر من التعلق فى الذوات لايخرج عن وجهين : اما أن يكون تعلق الفعل بالفاعل ، أو تعلق العلة بالمعلول ، فاذا لم يتأت فى الله جل وعز أن يستدل عليه بحكم صادر عنه ، لأنه ليس بعلة تعالى عن ذلك ، فلا بد من الرجوع الى الاستدلال بفعله عليه، وهذا هو غرضه بقوله: ولا نعرف له صفة فنعلمه على صفة أخرى، لأن المراد به أنه ليس بعلة فنستدل بالصفة الصادرة عنه عليه ، وقوله : ولا نعرف له مثل قبل اثباته ، فنستدل به عليه ، راجع الى أن الضرورة فيه لا تتأتى ، فنكون قد عرفنا مثلا له ضرورة ، فنجعله مشتبها به .

ولما بين أنه ليس بصفة العلل ، أراد أن يصل بهذا الفصل الكلام فى الطبع، لئلا يقول قائل : هلا صح حدوث هذه الأجسام بطبع من دون أن تحتاج فى حدوثها الى فاعل ومحدث ؟

والخلاف فى ذلك يحتمل أن يكون من جهة العبارة ويحتمل أن يكون من جهة المعنى ، فمتى سلم الخصم بحاجة هذه الحوادث الى من يختص بصفات ، من نحو كونه قادرا وعالما ومريدا ، ثم سمى ذلك طبعا ، فهو خلاف فى العبارة ، واذا لم يقل هذا فعلق حدوث ذلك بمعنى سواه ، فخلافه يحتمل أمرين :

أحدهما أن نجعل حدوث هذه الأمور ، بأمور تؤثر تأثير الأسباب ، أو تؤثر تأثير العلل ، فان كان تأثيره تأثير الأسباب ، وجعل ذلك السبب مضافا الى مختار ،

فوجه الكلام فى ذلك أنّ الأجسام وما شاكلها لا يصح حدوثها من الفاعل بأسباب، ويهون الخلاف فى ذلك ، ومتى أرادوا بالطبع ما يحصل من احراق النار ، فكذلك هو الذى نثبته من الاعتمادات التى تولد التفريق ، فكأنهم سموا ما فيه « طبعا » وسميناه « اعتمادا » ، وكذلك فيما فى المـاء من الثقل الذى يوجب النزول ، الى ما شاكل ذلك ، بعد أن نجعل هذه الأمور معلقة على فاعل مختـار يصح منـه أن يمنعها من التوليد والايجاب ، فأمّا انْ كانوا يدخلون فى هذه الجملة ما يحدث من السكر عند الشرب ، فذلك مما طريقه طريق العادة ، والله ــ عز وجل ــ يفعله من دون أن يكون هناك أمر يوجب ، لأن الشرب لو أوجب السكر ، لأوجبه وان شرب المـاء ، وكان يجب أن يكون القدح الأخير هو الموجب للسكر (١) والجرعة الأخيرة موجبة لذلك ، وهذا يوجب أنه لو انفرد لأسكره وكل ذلك باطل ، فثبت أن ذلك خارج عن باب الأسباب والطباع ، وأنّ طريقَهُ طريق العادة ، هذا كله اذا كانوا يشيرون بالطبع الى ما يوجب ايجاب الأسباب .

فانْ كان تأثيره تأثير العلل الموجبة ، فالأمر فى بطلانه واضح ، لأنا نسلك فى ذلك أحد طريقين : امّا أن نخرجه عن كونه معقولا ، لأنّ الضرورة لا تؤدى اليه، ولا (٢) حكم له يستدل به عليه ، فيجب ألا يصح اثباته واعتقاده ، وامّا أن نتكلم على تسليم ذلك فنقول : اذا لم يصح كونه معدوما لانقطاع التأثير والايجاب عند العدم ، فلا بد من كونه موجودا ، ثم ينقسم ذلك الى الحدوث والقدم ، فلو كان قديما وهو موجب ، لأوجب وجود هذه الحوادث فيما لم يزل وهذا يعيدها الى القدم ، ولو كان محدثا لكان امّا أن يستغنى عى شىء سواه ، فيوجب غنى هذه الأجسام عن الطبع ، أو يحتاج الى أمر سواه ، وذلك الأمر انْ صـح أن يكون الفاعل ، فهلا حدثت هذه الأجسام بالفاعل ، وانْ كان لطبع آخر وجب (٣) وجوده لطبع آخر ، ثم يؤدى الى ما لا غاية له .

٥٦/أ وبعد ، / فاذا كنا قد عرفنا أنّ طـريق الاسـتدلال بالأدلة لا يختلف ، وكانت هذه الحوادث افتقرت الى مخصوص بصفات ، فيجب فى الأجسام ــ وقد ثبت حدوثها ــ أن تفتقـر الى مَنْ هو بمثـل هـذه الصفات ، والاّ انتقضت دلالة ذلك .

---

(١) فى الأصل : للشرب .
(٢) ب : فلا .
(٣) ب : أوجب .

وبعد ، فتأثير الطبع انْ كان فى الجسم وهو معدوم ، فليس بأن يكون تأثيره فى حال أوْلى من حال ،وهذا يجعلها قديمة ، وانْ كان انما يؤثر فيه وهو موجود، فقد صار لا يوجد الا بهذا الطبع ، وصار هذا لا يؤثر فيه الا وهو موجود ، وذلك يوجب أنْ يتعلق كلٌّ واحد منهما بصاحبه ، فثبت بهذه الجملة أنَّ هذه الأجسام حدثت من فاعل مختار وهو الله عز وجل .

يتلوه الأصل الثالث وهو الكلام فى الصفات

والحمد لله رب العالمين

وصلواته على سيدنا محمد وسلم تسليما كثيرا

السفر الثالث

ــ الأصل الثالث ، الكلام فى الصفات ــ

باب فى

ذكر جمل يحتاج اليها فى ذلك

اعلم أنّ للعلم بالله وبصفاته طريقين : أحدهما ، الاضطرار ، والآخر الاستدلال ، فاذا قدرنا وقوع الضرورة الى معرفة صفات الله تعالى ، أو (١) زال عنا التكليف ، فلا بد فى العلم بصفاته من شرطين ، ومن أنْ يراعى فيه ضرب من الترتيب ، واذا كان الطريق الاستدلال ، فمراعاة هذه الجملة لا بد منها ، ثم يُراعى ضرب آخر من الترتيب .

فالشرط الأول أنْ يكون العالمُ به وبصفاته كاملَ العقل ، لأنَّ من الممتنع حصول العلم الضرورى بالله فيمن ليس يعلم شيئا ، أو فيمن كان ناقص العقل ، لأن ذلك يجرى مجرى العلم بالجلى والخفى من باب واحد ، فكما يتعذر حصول العلم بالخفى من دون العلم بالجلى من ذلك الباب ، فهكذا العلم بالله وبصفاته لا يصح من دون العلم بالمدركات وما شاكلها ، ومن دون العلم بأحوال نفسه وأوصافها ، لأنه يجرى مع هذه العلوم الضرورية هذا المجرى .

والشرط الثانى : أنْ يكون العالم قد عقل هذه الصفات من نفسه أو غيره ، ليصح أن يُخلق فيه العلم بالقديم تعالى على مثل ما قد عقله ، فاذا لم يكن قد عقلها ، فالضرورة اليها لا تصح ، وعلى هذا لم يصح أنْ يضطر أحدنا الى أنّ زيدا مريد ولما عقل من نفسه هذه الصفة / . ٥٧/أ

فليس لأحد أن يقول : اذا كان هذا العلم ضروريا فما باله يترتب على غيره وهذا انما يمكن ذكره فى العلوم المكتسبة ؟ وذلك لأنّ فى الضروريات ما يترتب على غيره ، كالعلم بأنه لو كان ههنا شىء لأدركناه، فانه مرتب على ادراك ما ندركه،

---

(١) ب : وزال عنا .

والعلم بأنّ الجسم لا يخرج من أن يكون محدثا أو قديما يترتب على العلم بذاته، وكذلك العلم بتعلق الفعل بالفاعل وما جرى مجراه من علوم الخبرة ، فصار قوله من قبيل الضروريات لا يمنع من أن يقف حصول البعض على تقدم غيره له ، فهذا هو ما يذكر فى شرط صحة وجود هذا العلم ، وصار ما ذكرناه من أنّ الاضطرار الى ما لا يعقل لا يصح ، يوجب صحة الشرط الأول ، لأنّ العلم بالصفة التى هى كونه قادرا وما شاكله ، يقف على العلم بتعلق الفعل بالفاعل ، وهذا لا يتم من دون كمال العقل ، فاذا حصل ما ذكرناه من الشرطين صح من الله تعالى — جلّ وعز — أن يضطرونا الى العلم بصفاته ، اذا كان قد اضطرنا الى العلم بذاته ، لئلا يكون الفرع أقوى حالا من الأصل .

وأما الترتيب فى ذلك فهو أنّ كل صفة من صفاته — جل وعز — يصح الاضطرار اليها من دون غيرها ، ما لم تكن احداهما حقيقة فى الأخرى ، أو جارية هذا المجرى .

فأما اذا كانت (١) الصفتان كذلك ، فالضرورة الى احداهما تقتضى الضرورة الى الأخرى ، فالضرورة الى أنه موجود من دون العلم بأنه قادر تصح ، وكذلك فالعلم بأنه حىّ من دون العلم بأنه قادر يصح ، ثم كذلك فيما جرى هذا المجرى . وبالعكس من ذلك لا يصح أن نضطره الى العلم بأنه يصح منه الفعل المحكم ، فيكون قد عرفه عالما من دون العلم بأنه قادر ، ومن (٢) المحال أن يعرف صحة الفعل المحكم منه ولا يكون عارفا بصحة الفعل منه ، وهذا علم بأنه قادر ، وكذلك فلا يصح أن نضطره الى العلم بأنه حىّ ، من دون أن يعلم صحة أن يعلم ويقدر ، أو نضطره الى العلم بأنه مدرك ، ولما عرفه حيا ، لما كانت حقيقته فى كونه حيًّا.

فأمّا اذا كان العلم به على جهة الاستدلال ، فلا بد من اعتبار ما ذكرناه ، لأنّ الاستدلال ممن ليس بكامل العقل لا يصح ، وايراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصح ، ثم يُراعى فى ذلك ترتيب آخر مخصوص ، وانْ كان ما ذكرناه من الترتيب فى الأول حاصلا أيضا ، والترتيب الذى نذكره ههنا ، أن يكون العلم بجميع صفاته مرتبا على العلم بأنه قادر ، فذلك هو أوْلى ما نعرف من صفاته

---

(١) فى نسخة أ : كان .
(٢) ب : من المحال .

ـ جلّ وعز ـ ، وما عداه يترتب عليه ، لأنّا لا نعلمه عالما قبل العلم بأنه قادر، ولا نعلمه حيًا موجودا الا بعد العلم بأنه قادر ، وكذلك الحال فى كونه مدركا ، لأنه لا يكفى كونه قادرا الاّ بعد أن يضاف اليه كونه حيا ، فصار اذا عرف كونه قادرا أمكنه من بعد معرفته حيا وموجودا ، قبل أن يعرفه عالما ، أو يعرفه عالما ثم يعرفه على باقى هذه الصفات ، وجملة ذلك أنّ فى صفاته ما لا بد من تقدمه على كل حال فى طريقة العلم ، وذلك هو كونه قادرا ، وفيه ما لا بد من تأخره عن كونه حيا وهو كونه مدركا ، وفيه ما لا بد من تأخره عن كونه قادرا وعالما وحيا، وهو كونه مريدا أو كارها .

ونعود بعد ذلك الى بيان الطريق الى معرفة صفاته جل وعز ؛ وليس هذا الا أفعاله ، كما ليس الطريق الى اثبات ذاته الا أفعاله . وهذه القضية واجبة فى سائر الصفات ، لأنها تثبت فى الذوات بنفس ما تثبت به الذات ، فصار الفعل يدل على اثبات ما نثبته لله تعالى ونفى ما ننفيه عنه ، وانْ كان وجه دلالته يختلف ، فتارةً يدل بنفسه على الصفة ، وتارة بواسطة واحدة ، وتارة بأزيد من ذلك ، فالذى يدل مجرد الفعل عليه هو كونه قادرا ، لأنّ مجرد الفعل دال عليه ، وكونه عالما لأنّ كونه منسقا يدل عليه ، وكونه مريدا أو كارها ، فانه / بوقوعه على وجه دون وجه يدل على هذه الصفات ، وما خرج عن ذلك فبواسطة أو أزيد، فانّ كونه قادرا يدل على كونه حيا وعلى كونه موجودا ، وكونه حيا دليل على كونه مدركا ، ففى هذا تزيد واسطة أخرى ، ثم يصير وجوب هذه الصفات الأربع دلالة على الصفة التى أثبتها (١) أبو هاشم . فقد عرفت كيف يدل الفعل على هذه الصفات على الوجوه التى ذكرناها ، هذا فيما يرجع الى الاثبات .

٨٥/أ

فأما فيما يرجع الى النفى ، فالحال فيه تجرى على هذا الوجه ، فانك اذا بينت وجوب هذه الصفات ، أحلت أضدادها من كونه جاهلا عاجزا ، واذا أردت نفى الجسمية عنه ، فلأن فى اثباته جسماً اثبات حدوثه ، وقد دل الفعل على وجوب الوجود له وأنه قديم ، وكذلك فيما حل محل الجسمية من شبه الأعراض ، وجواز الرؤية ، وما شاكل ذلك . وكذلك فانك تنفى الحاجة عنه فتثبته غنيا ، لأنّ فى تجويز الحاجة عليه اخراجاً له عن كونه قادرا مختارا واثباته جسما ، وقدمه قد

(١) فى الأصل تبثها : والصفة المشار اليها ، والتى أثبتها أبو هاشم الجبائى هى « الحال » وهى وسط بين الموجود والمعدوم (أنظر الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام) .

منع من ذلك ، واذا نفيت عنه الثانى فلأنّ فى تجويز الثانى اخراجاً له عن كونه
ب/٣٤ قادرا لنفسه ، لأنه يوجب صحة ممانعة غيره له ، وأن يتعذر الفعل / عليه
من دون منع أو وجه معقول ، فاعتبر عدد الوسائط على ما أشرت اليه ، وانظر
كيف نرتّب ما نثبته لله وما ننفيه ، على الوجه الذى لا يخرج عن العقد الذى
ذكرناه .

فان سئل عن تميز هذه الصفات بعضها من بعض ، فالأصل فيه أنّ الصفة
انما تتميز عن غيرها بوجه استحقاقها ، فاذا كانت احداها مستحقة على طريقة ووجه،
تميزت عن غيرها بذلك ، فعلى هذا يستحق السواد كونه سوادا وكونه موجودا ،
ثم يظهر الفصل بينهما بأن نجعل كونه سوادا للنفس وكونه موجودا بالفاعل ،
فتتميز بالوجه الذى بيناه ، فحلت هذه الصفات فى أنها تتميز بالوجه الذى بيناه ،
محل الذوات أنها تتميز بالصفات ، حتى لولاها لما أمكن الفصل بين بعض الذوات
وبين بعض . فاذا صحت هذه الجملة ، قلنا جميع ما تستحق له الصفات لا يعدو
وجوها تختلف العبارة عنها ، وتختلف قسمتها فيقال :

امّا أن تكون للذات أوبالفاعل أو لعلة ، وربما يقال : امّا أن تكون للذات
أو لمعنى أو لا للذات ولا لمعنى ، ثم يجعل ما ليس للذات ولا لمعنى على طريقين :
أحدهما ما هو بالفاعل من الحدوث ، والثانى ، ما تؤثر فيه صفة أخرى على ما نقوله
فى كونه مدركا ، وهذا هو أجمع من الأول ، وانْ أردت ذكر ذلك على طريقة هى
أحصر لفظا قلت : امّا أن تكون للذات أو ما يتبعها أو للفاعل وما يتبعه وتجعل
صفات المعانى مما يتبع الفاعل ، وعلى هذه الجملة ترتب صفاته تعالى ، واذا جرى
فى كلام الشيوخ أن صفاته جل وعز ، امّا أن تكون من صفات الذات أو صفات
الفعل ، — وأريد به أن فى صفاته ما يتبع وجود فعل من جهته — فهو صحيح ، بعد
أن لا نرجع بقولنا انه مريد أو كاره الى أنه فعل الارادة .

والأوْلى أن يقال انّ صفاته امّا أن تكون للذات أو لمعنى أو لا للذات ولا
لمعنى ، فكونه قادرا وعالما وحيا وقديما هو لنفسه عند أبى على وغيره من
شيوخنا ، وعند أبى هاشم أن الصفة الذاتية هى للنفس ، وأن هذه الصفات هى
لما هو عليه فى نفسه ، وكونه مدركا عند الشيخ أبى على ، والشيخ أبى عبد الله
للنفس ، وعند أبى هاشم لما هو عليه فى نفسه من كونه حيا عند وجود المدرك ،
وهو الأوْلى ، وأما كونه مريدا وكارها وما يتبع ذلك من الأسماء والأوصاف

من نحو كونه ساخطا راضيا فهـو لمعنى ، كما أن كونه عزيزا وعظيما ومقتـدرا وجبّارا وغيرها راجع الى كونه قادرا .

١/٥٩ وجملة القول / فى هـذه الصفات أنها لا تخرج عن وجهين : أحدهما ما له متعلق ، نحو كونه قادرا وعالمـا ومدركا ومريدا وكارها ، والثانى ما لا متعلق له وهذا نحو كونه حيا موجودا ، وما يختص به لذاته من الصفة التى تقتضى هـذه الصفات،فما له متعلق فلابد من دخول ضرب من الاجمال فى العلم بكونه تعالى عليه من وجهين : أحدهما أن حصول العلم به مفصلا، انما يكون بعد أن نعرف مقدوراته ومعلوماته ومدركاته وجميـع مراداته ومكروهاته ، وذلك مما لا طريق للعلم به مفصلا ؛ والثانى أن غاية ما يمكن (١) فى ذلك ، أن نعرف كونه عليها لم يزل ولا يزال ، أعنى كونه قادرا وعالمـا ، وهذا مما علم على طريق الجملة ، ألا ترى أن العلم بكون الذات على صفة فى وقت مخالف لكونها عليها فى وقت آخر ، فكيف نكون عارفين على التفصيل ، وانّ كان ما يمكن التفصيل ليس الا ذلك وما شاكله على ما نبينه .

وأمّا ما لا متعلق له ، فمن حيث أنه لا متعلق له يشار اليه لا يدخله هـذا الضرب من الاجمال ، ولكنه تدخله الطريقة الأخرى ، لأن العـلم بكون الذات موجودا فى وقت مخالف للعلم بوجودها فى وقت آخر ، وهكذا الحال فى كونه حيا، وما هو (٢) عليه فى ذاته . فاذا تقررت هذه الجملة قلنا : أما ما لا متعلق له فسبيل العلم منا أن نعلم كونه عليها لم يزل ولا يزال ، وأنّ خلاف هذه الصفة لا يجـوز عليه ، على ما نقوله فى كونه حيـا وموجودا ، وعلى ما نقوله فيما هو عليـه فى ذاته ، ولا شىء فى التفصيل أبلغ من ذلك ، ويدخل فى ذلك كونه سميعا بصيرا ، لأنه راجع الى كونه حيا لا آفة به .

وأما ما له متعلق ، ففى كونه قادرا لا بد من أن نعرف ما ذكرناه من كونه كذلك فيما لم يزل ولا يزال ، ولا بد أن نعرف أنه لا ينحصر مقدوره فى الجنس والعدد ، اذا صح كونه مقدورا له ، فأما ما لا يصح كونه مقدورا له ، بأن يكون مقدورا لغيره أو يصح كونه مقدورا لغيره ، فلا يصح فيه تعالى أن يقدر عليـه ، ويجب أن نعرف أن المنع عليه غـير جائز ، وأنّ كل ما يقـدر عليـه فلا بد من

(١) يمكن : ساقطة من ب .
(٢) هو : ساقطة من ب .

أن يصح منه ايجاده على الوجه الذى يصح وجوده عليه ، وفى كونه عالما لا بد من أن نعرفه كذلك لم يزل ولا يزال ، وأن معلوماته لا تتناهى على كل وجه ، ولا نحتاج فى هذا الى ما نحتاج اليه من التفسير فى كونه قادرا ، ويجب أن يكون عالما بكل معلوم على وجه يصح أن يعلم عليه من طريق الجملة والتفصيل ، وبشرط وبلا شرط ، وأما كونه مدركا فلا بد من أن نعرف أنه صفة زائدة على كونه عالما ، وأن نعرف فيه طريقة التجدد ، والا لو ثبت فيما لم يزل لوجب كونه تعالى مدركا فيما لم يزل (1) ، أو لزم قدم الأجسام ، ثم يشيع فى سائر المدركات على كل وجه لصح أن يدرك ، ما لم يكن ذلك الوجه مما يختص الحواس ، والخلاف فى ذلك يذكر فى بابه .

وأما فى كونه مريدا وكارها فلا بد من (2) أن نعرف طريقة التجدد فيه ، وأنهما موقوفان على معنيين يخلقهما الله جل وعز ، ثم يكون الحال فى متعلق هاتين الصفتين يُبنى على مسئلة العدل ، فما كان من فعله جل وعز فانه يريده ، الا الارادة ، وما كان من أفعال العباد فانه يريد ما كان من باب الطاعات ، فان كان من باب المعاصى فلا بد من أن يكرهها ، واذا كان مباحا لا يريده ولا يكرهه ، لأنه لو كره الطاعات لكان ذلك كراهة للحسن وهى قبيحة ، ولو أراد القبيح لكانت الارادة قبيحة ، ولو أراد المباح أو كرهه ، لم يكن فى تلك الارادة ولا الكراهة فائدة ، فأما الصحة فى هاتين الصفتين فهى فى كل ما / يصح حدوثه ، ولما ‎٣٥/ب كان لذلك تعلق بباب الأفعال اعتُبر فيه ما يُعتبر فى الحسن والقبح فى جميع الأفعال .

هذا كله كلام فيما ثبت لله تعالى من الصفات ، والحال فيما ينفى عنه يجرى على هذا الحد ، لأنه ان كان ذلك من باب المستحيل عليه أبدا ، كنحو ما يضاد هذه الصفات من كونه عالما / وقادرا وغيرهما ، فسبيله فى الاستحالة كسبيل ‎٦٠/أ هذه فى الوجوب ، فيجب أن نعرف أنه لا يصح أن يكون عاجزا فيما لم يزل أو جاهلا ، ولأن يكون كذلك فيما لا يزال ، وهكذا الحال فيما يوجب له تشبيها بالأجسام والأعراض ، أو الأحكام التى لا يصح الا عليها ، من الحاجة والحلول وغير ذلك ، فانه يجب أن يكون منفيا عنه فى كل حال ، وليس فيما ينفى عنه ما يمكن أن يكون له تعلق الا اذا أثبتناه غنيا ، لأنه يتضمن نفى الحاجة فلا بد من نفيها عنه على كل وجه تصح وقوع الحاجة الى المدركات ، ومن هذا الباب نفى الثانى عنه

---

(1) فيما لم يزل : بياض فى نسخة أ .
(2) من : ساقطة من أ .

تعالى لأنه يستحيل عليه فى كل حال ، وأمّا ما يستحيل عليه فى حال ولا يستحيل عليه فى أخرى ، كنحو كونه مدركا فيما لم يزل ومريدا لم يزل وفاعلا لم يزل ، فيجب أن ينفى عنه كونه عليه فيما لم يزل ، ويثبت له اذا دخل فى باب الصحة ، فيجب أن يرتب النفى على الاثبات .

فاذا تقرر العلم بهذه الصفات ، فالكلام فى كيفية استحقاقها باب كبير تدخل فيه ضروب من القول على المخالفين ، فمن قائل يثبته عالما بعلم محدث ، ومن آخر يثبته كذلك بعلم قديم ، ومن قائل يجعله مريدا لم يزل ، وأنت تريد اثباته عالما لنفسه ومريدا بارادة ، وربما أثبته بعضهم فيما كان من باب الأفعال مختصا به لذاته كنحو كونه متكلما ، ولكل منها شعبا وفروعا نسجل تفصيل الكلام على واحد واحد بأدلة ان شاء الله .

(باب فى اثبات محدث العالم قادرا)

أول ما يمكن العلم به من صفات الله تعالى كونه قادرا ، لأن ما دل على أنه المحدث للعالم دل على أنه قادر ، ألا ترى أنّا انما نعلم أنه محدث بوقوع الأجسام وغيرها منه مطابقا لقصده وما يجرى مجرى الداعى له ، ونفس هذا هو الدال على أنه قادر . ولهذا صار أول ما نعلم من صفاته كونه قادرا ، ولا بد من أن تكون هذه الصفة معقولة ليصح اثباتها الى الله جل وعز ، لأن ايراد الدلالة على اثبات الشىء فرع على كونه معقولا فى نفسه . وعلى هذا قلنا للمجبرة : انكم بقولكم انّ أفعال العباد مخلوقة فيهم من جهة الله ، سددتم على أنفسكم طريق العلم بأن أحدنا قادر ، فلم يصح منكم اثباته تعالى قادرا ، واذا صحت هذه الجملة كان العلم بأن الواحد منا قادر ، امّا أن يكون على ضرب من الجملة أو على ضرب من التفصيل ، فالجملة هى بأن نعلم تعلق الفعل بالفاعل ، فانّ هذا هو علم بالقادر على الجملة ، والتفصيل أن ننظر فى صحة الفعل من زيد وتعذره على عمرو ، وأنّ ذلك صفة زائدة على كونه حيا وما شاكله من الصفات ، وانما تتميز هذه الصفة من غيرها من الصفات باضافتها الى ما هو من حكمها ، لأنّ الصفة قد تتميز عن الأخرى بالوجدان من النفس ،كما يفصل أحدنا بين كونه مريدا ومعتقدا، وقد يمكن أن تكون لفظة أكشف من أخرى ، فيحدّ المشكل بالواضح ، ومعلوم أنّ هذه الصفة غير معروفة من النفس ، ولا ههنا لفظة تنبىء عن هذه الصفة هى أكشف من قولنا قادر ، فيجب أن نحيل على هذه الصفة بذكر حكمها اذ لا شىء

أولى من ذلك ، وليس من حيث كان حكما لا يصح التحديد به اذا كان هو أكشف من المحدود ، وعلى هذا يحد العلم بسكون النفس وذلك من أحكامه ، واذا صح ذلك جعلنا كون القادر قادرا ، من يختص بحال لكونه عليها يصح منه الفعل اذا لم يكن مَنْع ، وهذا هو مدلول الدلالة على أنه قادر .

فأمّا الدلالة على أنّ القادر قادرٌ فهي صحة الفعل منه ، وهذه الصحة وانْ لم يمكن العلم بها الا بعد العلم بالوقوع،فهي الوجه في الدلالة دون الوقوع، حتى لو أمكن العلم بها من دون ٦١/أ العلم به لكانت دليلا ، ولهذا يراعى الفرق في ذلك بين من يصح منه الفعل ومن يتعذر عليه ، ولا يثبت التعذر الا مطابقا للصحة دون الوقوع .

فان قيل : كيف لم تعتبروا الوقوع مع علمكم بأنه قد ثبت الفرق بين من يقع منه الفعل وبين مَنْ لا يقع ، كما ثبت بين من يصح منه وبين من يتعذر عليه .

قيل له : لأن الوقوع اذا كان المقصد به ظهور هذا الفعل على النظر ، من دون مراعاة صحة متقدمة ، لم يفترق الحال بين من يفعل الحركة اختيارا ، وبين من توجد فيه الحركة من قبل الله جل وعز أو من قبل غيره ، لأن الكل في الصورة واحد ، فلا بد من أن يراعى في الوقوع أن يكون من جهته ، وذلك لا يكون الا بتقدم الصحة ، فثبت أنّ الدلالة هي الصحة لا غير ، ولهذه الجملة تعذر على المجبرة أن يعرفوا القادر قادرا ، لاعتقادهم وجوب وقوع الفعل منه عند القدرة ، ولم يعتبروا الصحة بل لم يمكنهم اعتبارها مع القول بايجاب القدرة ، لأنهم أجروها مجرى معلول العلة عن العلة ، فاذا ثبت أنّ صحة الفعل دليل كون القادر قادرا ، فكذلك يجب عند وجود الدلالة أنْ يحصل المدلول على كل وجه ولا يختلف شاهدا وغائبا ، وقد عرفنا أنّ الفعل قد تأتّى من زيد وتعذر على عمرو فلا بد من مباينة بينهما ، ولولا ذلك لم يكن أحدهما بهذا الحكم أحق من صاحبه ، ثم هذه التفرقة اذا لم يصح رجوعها الى الذات لأنهما سيان في الذات ، وهما من جنس واحد ، ولأنّ ذاته تبقى وتوجد ويتعذر الفعل ، فلا بد من أمر زائد على الذات ، وغير جائز في ذلك الأمر أن يكون معنى من المعاني لأنّا قد عرفنا أنه يعتبر في صحة الفعل بأحوال الجملة ، دون أحوال المعاني ، أو أحوال محالها ، فكيف يكون ذلك دلالة على المعنى ؟ ومتى ثبت أنه لا بد من اعتبار حال الجملة في صحة هذا الفعل من نحو كونه مريدا وقاصدا وعالما ، حتى لولا ذلك لما عرفناه محدثا

فضلا عن أن نعرفه قادرا ، فقد ثبت أنه يجب اعتبار ما يرجع اليه ، فيجب أن يكون الفعل دلالة على أمر يختص هو به ، ولأنه لو كان تأثير القادر على حد تأثير العلل ، لكان لا يصح أن يتصرف فى الأفعال الكثيرة ويحل محل الحركة وغيرها ٣٦/ب ، لأنه لا يؤثر الا فى صفة واحدة .

وبعد ، فذلك المعنى انْ كان مما يختص المحل فلا معتبر به ، لأنه قد تقع الشركة فى ذلك ويقع التفاضل فى صحة الفعل أصلا أو فى قدر منه دون قدر ، وانْ كان مما يرجع حكمه الى الجملة نحو القدرة ، فمعلوم أنه لا اعتبار به ولا بمحله ، يبين هذا أنّ وجود المعنى هو فى البعض من الجملة ، والفعل صحيح من هـذه الجملة ، فثبت أنه يجب رجوع هذه التفرقة الى صفة يختص بها زيد دون عمرو .

فأمّا القول بأنه لطبع من الطباع يحدث الفعل ويصح ، فذلك انْ رجع به الى هذه المباينة فهى خلافٌ فى عبارة ، وانْ جعل ذلك راجعا الى ذات القادر فقد أبطلناه ، وانْ رجع به الى معنى فقـد أبطلنا أن يكون مما يرجـع الى المحـل أو الجملة . وبعد ، فمن يقول بالطبع يجعله مؤثرا فى حدوث فعـل من الأفعـال لا يتعلق بنا ولا نشاهد حدوثه ، ويثبت أفعالاً اختيارية تتعلق بنا ، ويجعل غيرها من الأفعال واقعا بالطبع ، فاذا صح لنا أنّ صحة الأفعال ووقوعها منا دلالة على اختصاص أحدنا بصفة ، وكانت طرق الاستدلال بالأدلة لا تختلف ، فيجب أينما حصل الفعل أن يدل على كونه قادرا لشمول طريق الدلالة للجميع .

ــ فصــل ــ

اعلم أنّ الفعل هو دلالة على أنّ الفاعـل كان قادرا ، لا على أنه قادر فى الحال ، لأنه كيف يدل على كونه قادرا فى الحال وهذه الحالة يكون الفعل فيهـا موجودا ؟ أفتراه قادرا على ايجاد (١) الموجود ؟ وانما صح أن يكون قادرا قبل الفعل لأنه معدوم فيوجده ، فأما فى حال الفعل فلا يتأتى ذلك ، واذا قيل انه يتقدم ١/٦٢ المدلول / على الدلالة فيجب على ما تقدم أن يكون فيه ضرب من التوسـع ، والا فالدلالة هى صحة الفعل ، وحال الصحة حال كونه قادرا ، فأمّا وقوع الفعل فغير مفتقر الى مقارنة كونه قادرا له ، وعلى هذا أجزنا فينا القدرة فى حال وجود الفعل ، فانْ اقترن كونه قادرا بوجود هذا الفعل فليس يكون قادرا على ايجاده وهو موجود ، وانما يتعلق بغير ما قـد وجـد فصار الذى يفتقـر تقـدم كونه

(١) ايجـاد : ساقطة من ب .

قادرا على وجود مقدوره،ثم اذا قلنا: انه يدل على أنه كان قادرا فانما (١) نريد أنه كان قادرا قبل وجود هذا المقدور بوقت واحد ، اذ لا يجوز تقدم كونه قادرا على وجود هذا المقدور بأزيد من وقت واحد اذا كان مبتدأ ، أو كان متولدا لا يتراخى عن السبب ، فاذا ما تراخى عن السبب صح تقدمه بأزيد من وقت واحد ، وليس الغرض بذلك أنه لا يصح أن يستمر الحال بكونه قادرا أوقاتا كثيرة قبل وجود الفعل ، ولكن الغرض أنه لا يصح حدوث الفعل الا وكونه قادرا من قبـل كان حاصلا بوقت واحد ، فاذا صحت هذه الجملة عرفنا كونه تعالى قادرا فى حال وجود الفعل ، بغير ما عرفنا أنه كان قادرا ، بل بأن نعرف أنه اسـتحق فى الأول كونه قادرا على وجه لا يزول فى حال من الأحوال ، فاذا عرفنا ذلك عرفنا أنه الآن قادر .

وقد ذكر أبو هاشم أنه اذا عرف كونه قادرا فيما لم يزل ، ثم عرف أن التغير غير جائز عليه ، عرف بالعلم الأول أنه قادر الآن ، وذلك جار على طريقته . فأما على مذهبنا فلا بد من علم متجدد نعلم به أنه تعالى قادر فى هذه الأحوال أيضا . وهذه الجملة تنبنى على أنه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ، فاذا صح (٢) ذلك وثبت عندنا بالدليل أنه ليس بقادر لمعنى قديم ، فليس الا أن يكون قادرا لنفسه، فيجب كونه قادرا فى كل حال .

وانما نعلم أنه كان قادرا فيما لم يزل ، لأنه لو حصل قادرا بعد أن لم يكن ، لكانت الصفة جائزة عليه ، مؤذنة بمعنى محدث لأجله يقدر ، على حد ما ثبت فى أحدنا ، فكان يلزم أن يكون قادرا بقدرة محـدثة ، وهى لا تحـدث الا وقد سبق كونه قادرا ، ولا يتم كونه قادرا الا عند حدوث هـذه القـدرة ، فيقف كل واحد من الأمرين على صاحبه ، ويؤدى الى أن لا يحصل واحد منهمـا ، ولا يمكن أن يقال يحصل كذلك بعد أن لم يكن على طريق الوجوب فيستغنى عن معنى ، كما يقولونه فى كونه مدركا أنه لمـا حصـل مع الوجوب ، استغنى عن معنى به يدرك ، وذلك لأنه انما تم هذا فى كونه مدركا ، لأنه مشروط بوجود المدرك ، وذلك متوقت بوقت فلا يحصل لم يزل ، فلما حصـل الشرط وقارنه المؤثر ، وجب كونه مدركا واستغنى عن معنى به يدرك . وليس هكذا الحـال فى كونه قادرا ، لأنه ليس بموقوف على شرط يتوقت فيجب ثبوته كذلك لم يزل .

---

(١) فانما نريد أنه كان قادرا : ساقطة من أ .

(٢) ثبت : فى نسخة أ .

وبيان هذا أن الشرط فيه عدم مقدوره ، وكان هذا المقدور معدوما فيما لم يزل ، فيجب أن يكون قادرا فيما لم يزل .

فان قال : فالشرط فى كونه قادرا أيضا يتوقت ، ولا يحصل فى كل حال ، وذلك لأن كونه قادرا مشروط بصحة وجود المقدور ، وهذا غير ثابت فى الأزل ، وانما يحصل من بعد فحلّ كونه قادرا محل كونه مدركا .

قيل له : لو صح أن نجعل ماذكرته شرطا لكان حاصلا فى الأزل ، لأن مالم يزل هو حال لصحة الفعل ، وانما لايكون حالا للوقوع ، ومرادنا بقولنا انها حالة لصحة الفعل أنها حالة لصحة ايقاع الفعل من القادر فى المستقبل على الحد الذى يصح وجوده عليه ، لا على أن يوجده فى كل حال ، فصار ذلك كوصفنا اياه بالقدرة على الضدين ، لأنه يقدر عليهما على أن يوجدا على الوجه الذى يصح وجودهما ، ولهذا قد يحتاج الفعل الى محل مخصوص مبنى ، أو يحتاج فى وجوده الى معنى آخر ، فيوصف القادر بأنه يقدر على ايجاده على الحد الذى يصح وجوده عليه ، وهذا مستمر فيما يصح تقديمه وتأخيره وفيما لا يصح ذلك فيه ، فلهذا يوصف أحدنا / بأنه قادر على صوت يفعله غدا وانْ استحال أنْ يفعل ذلك بعينه الآن ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، وجب أن يكون تعالى قادرا فيما لم يزل لحصول شرطه ، هذا لو أمكن أن نجعل صحة وجود المقدور شرطا فى كون القادر قادرا عليه ، فكيف والمرجع لصحة وجود المقدور هو الى صحة ايجاد القادر اياه ، لا أنّ له حكما سوى ذلك ، فكان من شرط كونه قادرا بصحة وجود المقدور قد جعل الشىء شرطا فى نفسه ، وبهذا يفارق وجود المدرك ، لأنه أمر منفصل عن كونه مدركا ، فيثبت أنه تعالى يجب كونه قادرا فيما لم يزل .   ٦٣/أ

— فصل —

اعلم أنه اذا ثبت فى الله تعالى أنه قادر بما ظهر من فعله ، فللقادر لمجرد كونه قادرا أحكام ، فلا بد من ثبوتها له ، وله بكونه قادرا لنفسه أحكام أيضا ، فلابد من ثبوتها له اذا صح استحقاقه لهذه الصفة للنفس ، واذا كان لكونه قادرا بقدرة أحكام مخصوصة وجب / نفيها عنه تعالى ، اذا كان قادرا لنفسه ولم يكن قادرا بقدرة ، فمن حكم كونه قادرا مطلقا : صحة أحداث الأفعال وترتيبها اذا كان عالما ، وايقاعها على وجه دون وجه اذا كان مريدا   ٣٧/ب

وكارها ، وصحة احداثه للشيء بدلا من ضده لأنه لابد من كونه قادرا عليه في الجنس (١) . فهذا لابد من ثبوته فيه جل وعز ؛ ومن حكم كونه قادرا لنفسه صحة الاختراع ، وأن لا يتناهى مقدوره فى الجنس والعدد ، واستحالة المنع ، الى ما شاكل ذلك — فهذا لابد من ثبوته له تعالى ؛ وبالعكس من هذا حكم كونه قادرا بقدرة ، لأنه لابد من انحصار مقدوره جنسا وعددا ، وأن يتعذر عليه الاختراع ويستحيل ، وأن يصح المنع عليه ، وأن لابد من استعمال محل القدرة فى الفعل أو فى سببه ، الى غير ذلك ، فكل هذا يجب نفيه عنه جل وعز ؛ فاذا ثبتت هذه الجملة وجب وصف القديم تعالى بالقدرة على مالا يتناهى ، لأنّ الذى يحصر المقدور هو القدرة ، فثبت أنه قادر على كل جنس ومن كل جنس على مالا غاية له ، ثم لايراد بكونه قادراً على مالا نهاية له أن يوجده ، وانما يراد أنه لاقدر الا وهو قادر على أن يفعل مثله أو أزيد منه، فيراعى فى صحة فعله له صحة وجوده عليه فى نفسه، فيجرى هذا مجرى كونه قادرا على الضدين لأنه لايوجب وجودهما معا من جهته ، لأنه لم يوصف بالجمع بينهما ، وانما وصف بالقدرة عليهما ، فكذلك الحال فى الأفعال التى لا تتناهى أنه لا يراد بذلك أنه قادر على أن يوجدها كلها ، فلا معترض علينا بذلك . ويبين هذا أنه قد يقدر القادر على الشيء وهو فى نفسه محتاج الى أمر ، متى كان معدوما منتفيا ، لم يصح منه ايجاده له مع ثبوت قدرته عليه ، وهذه سبيل كل ما يحتاج الى آلات أو بِنىً مخصوصة قد فقدت ، فلا يكون لأحد أن يقول : فهلا اذا كان قادرا على مالا يتناهى ، صح منه ايجاد مالا يتناهى ، واذا لم يصح منه ايجاد مالا يتناهى يجب أن لا يكون موصوفا بالقدرة عليه .

فأما قدرته على كل جنس ، فلأنّ الأجناس على ضربين : أحدهما يختص هو تعالى بالقدرة عليه ، فلا يحتاج الى دلالة فى قدرته عليه ، والثانى يكون داخلا تحت قُدَر العباد فيجب أن يكون تعالى عليه أقدر ، وحاله فى كونه قادرا أكمل من حالنا فى كوننا قادرين ، ولم يكن لقائل أنْ يقول : انما وجب ذلك فينا لأنا قادرون بقدر تتفق مقدوراتها وتتجانس ، فوجبت قدرتنا على هذه الأجناس ، لأن هذا تعليل للشيء بنفسه ، فكأنه عند التحقيق يعود هذا الكلام الى أنّ أحدنا انما وجب قدرته على هذه الأجناس ، لأنه قادر على هذه الأجناس ، وهذا واضح السقوط . ويبين لك قدرته تعالى على هذه الأجناس أنه لا شيء منها الا وقد وجد

(١) « فى الجنس » ساقطة من ب .

من فعله جل وعز ، وذلك أكبر من الصحة ، فان الكون من الحركات وغـيرها وجود من جهته جـل وعز ، وكذلك فالآلام موجـودة من / جهتـه عـلى ما نبين فى موضعه ، وكذلك فالاعتماد واقع منه : كالثقل ، واعتماد النار ، والتأليف الذى هو تركيب الحيوانات وغيرها ، بل تأليف أول حى لا بد من أن يكون فعلا له ، وقد وجد منه جنس الأصوات والكلام .

١/٦٤

وأمّا الأرادة والكراهة ، فكونه مريدا وكارها يقتضى وقوفهما على ما يوجد من جهته من ارادة أو كراهة ، وقد وجدت الاعتقادات الضرورية فينا من عنده . وانما يخرج عن هذه الجملة فيما يمكن الاشارة فيه الى الوقـوع : الظن ، اذا جعلته نوعا برأسه غير الاعتقاد والفكر ، والدلالة عليهما أنه اذا ثبت الظن جنسا فهو ضد للعلم ، فلا بد فى القادر على العلم من قدرته عليه (١) ، وكذلك فالفكر يولد العلم ، فاذا قدر على العلم قدر على ما هو سبب له ، اذ لا يجوز فى القادر على مسبب السبب الا يكون قادرا على سببه ، وهذا هو القول فى الأجناس .

وأمّا ما يتصل بذلك من عدم التناهى فى الأعداد ، فلأن الذى يحصر المقدور هو القدرة ، فأمّا القادر لنفسه فلا تتناهى مقدوراته ، بل القدرة متعلقة أيضا بما لا يتناهى لتعلقها بما تتعلق به لذاتها ، وكذلك القـادر اذا تعلق بالشىء لذاته ، وهذا الأصل الذى بيناه من كونه قادرا على ما لا يتناهى — اذا أحكمته — أمكنك ابطال مذاهب كثـيرة به على ما ذكره فى الكتاب ، وذلك نحـو ما كان يقـوله أبو الهذيل من تناهى حركات أهل الجنة ، وأنهم ينتهون الى سكون دائم يلتذون به ، لأنّ فى ذلك نفيا لكونه قادرا لنفسه ، وقادراً على ما لا يتناهى ، بل لا بد من أن يقدرة عالى على أن يفعل فى كل حال فيهم أموراً يلتذون بها ، وانما أورد ذلك أبو الهذيل فى مكالمة أصحاب الحركات ، فسوى بين ما مضى وبين ما يستقبل دفعا لسؤالهم ، والأمر فى ذلك فى الفرق بينهما ظاهر : فانّ حدوث الشىء بعد الشىء لا الى غاية وآخر ، لا يخرج الفعل عن كونه فعلا ، ولا القادر عن كونه قادرا ، وليس هكذا ما يحدث لا الى أول ؛ وقد ظهر عن أبى الهذيل الرجوع عن هـذا المذهب ، وأنه لم يذكر ذلك على طريقة الاعتقاد والقَطْع ، ولم يثبت على هذا المذهب من أصحابه الا يحيى بن بشر الارجانى ، ويقال انه ما خالف أبا الهذيل فى شىء من مذاهبه الا فى هذه المسألة ، ومدار هذه المسألة هو على أحكام الأصل الذى ذكرناه من أن مقدوره تعالى بلانهاية، وكما يحتاج الى هذا الأصل فى المسألة التى قلناها ،

---

(١) قدرته عليـه أى على الظن (المحقق) .

فكذلك يحتاج اليه فى مكالمة من يعتقد انقطاع الثــواب ، وأن ادامته لا تعقــل ولا تصح ، وهو المحكى عن جهم (١) وصاحبه البطخى على ما أظنه ، لأنّ المــانع من ذلك ليس الا خروج القادر عن كونه قادرا على مثل ما فعل أو أزيد منه ، وهذا لا يصح فى القادر لنفسه ، ونحو هذا هو فى مكالمة القائلين بالأصلح ، لأنّا نلزمهم أنه تعالى كان يحدث العالم قبل أنْ أحدثه لكونه أصلح ، فالتجئوا عند ذلك الى أنه تعالى لا يقدر على تقديم ايجاد العالم ، وفى هــذا اخراج له عن كونه قادرا لنفسه ، فيجب بطلان هذه المذاهب .

والذى وصله بهذا الفصل من أنّ معلوماته بلا نهاية ، فانما الغرض به أنه تعالى اذا كانت مقدوراته غير / متناهيــة ، وكانت المقدورات لا تكون كذلك الا وهى معدومة ، والعدم لا يمنع من صحة العلم بالمعــدوم ، فيجب أن تكون معلوماته بلا نهاية اذا صحّ أنه عالم لنفسه . ويبين هذا أنه لا طريق لاثبات المعدوم الا ما يتعلق بحال القادر ، وذلك بعينه هو الدال على عدم التناهى فيــه ، فثبت ما قلناه ، ثم يجب تأويل قوله تعالى : « وأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَــدَدًا (٢) » على طريقة الخصوص ، فيحمل على الموجودات التى يتأتى احصاؤها / أو عدها ، دون المعدومات التى هى غير متناهية ، فيكون الكل يراد به البعض ، فهذه طريقة القول فى هذاالفصل .

ب/٣٨

١/٦٥

— فصــل —

قد ذكرنا أنه يعد فى أحكام كونه قادرا لنفسه استحالة المنع عليه ، والقول فى ذلك بيّن ، لأنه اذا صح كونه قادرا لنفســه ، وقادرا على ما لا يتناهى ، لم يتصور وقوع المنع فيه ، بل يجب فى كل ما يقدر عليه صحة ظهوره بالفعل .

وبيان ذلك هو أن المنع لا يقع الا بكثرة الأفعال ، فيكون الفعل الذى يفعله المــانع أكبر مما يفعله الممنوع ، وعلى هذا لايتصور فى المتساويى المقدورات منع أحدهما صاحبه ، وفى القادريْن لأنفسهما أن يمنع كل واحد منهما صاحبه ، لأنه لا قدر الا وأحدهما يقدر على الزيادة فيه ، وكذلك صاحبه ، فكيف يصير أحدهما ممنوعا والآخر مانعا ، وبهذا يتوصل الى نفى ثان قادر لنفسه ، لأنه يؤدى الى

(١) هو جهم بن صفوان من المجبرة الخالصة . ظهرت بدعته بترمذ وقتله سالم بن احوز المــازنى بمرو فى آخر ملك بنى أميــة (الملل والنحل للشهرستانى ص ١٣٥ — ١٣٧) .
(٢) سورة الجن آية ٢٨ .

أن يتعذر الفعل من دون منع أو وجه معقول ، ويؤدى الى رفع ما قد عرفناه من صحة أن يمنع أحد القادرين الآخر ، وانما يتصور وقوع التمانع بين القادرين بقدره ، أو بين القادر لنفسه والقادر بقدرة ، وان كان على كل حال يكون المانع هو القادر لنفسه دون القادر بقدرة ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، وكان القديم تعالى لكونه قادرا لنفسه يقدر فى كل وقت على أن يفعل أزيد مما فعل حتى لا يتعذر فعله بقدر لا يمكنه الزيادة عليه بعذر تصور المنع فيه ، فوجب أن يكون كل ما قدر عليه يصح منه ايجاده ، ثم الكلام فى ما الذى يقع منه ، و ما الذى لا يقع ، خارج عن القول فى كونه قادرا ، لأنه قد يقدر على ما لا يختار ايجاده ، فصار تعلق ذلك بباب العدل .

ــ فصل ــ

وليس (1) من حكم كونه قادرا لنفسه ، أن يقدر على كل مقدور ، كما أن من حكمه أن يقدر على كل جنس ، وعلى ما لا نهاية له من كل جنس ، وذلك لأنه انما يدخل تحت صفة النفس فى الوجوب ما يصح ، فأمّا المستحيل فلا يدخل تحت الوجوب ، وعلى هذا لو قال قائل : اذا كان القديم عندكم مدركا لما هو عليه فى ذاته ، فيجب أنْ يدرك المدركات على كل وجه يصح ادراكها عليه ، حتى يكون ملتذا بالشيء ومتألما به ، لكنا نقول : كيف يدخل تحت الوجوب ما هو مستحيل ، ومتى كان هذا لا يتم الا بكونه مشتهيا ونافرا ، وكان هذا ممتنعا فيه ، لم يجب أن يدرك تعالى على هذا الحد ، فكذلك الحال فى كونه قادرا لنفسه ، فصار انما يقدر على ما يصح كونه مقدورا له ، ومقدور غيره لا يصح كونه مقدورا له ، فتفارق المقدورات فى هذا الوجه المعلومات ، لأنه تصح كونها معلومة له ، فوجب أن تكون معلومة له ، وليست العلة فى استحالة قدرته على أعيان المقدورات كونها مقدورة لغيره ، لأنه قد تستحيل قدرته على ما ليس بمقدور لغيره ، اذا صح كونه مقدورا له ، كما يستحيل أن يقدر على ما هو مقدور لغيره ، فلهذا لا يصح أن يكون جل وعز موصوفا فيما لم يزل بالقدرة على مقدور قد يصح كونه مقدورا لغيره ، وانْ لم يكن فى الحال مقدورا لغيره ، وصار هذا حكما واحدا يعلل تارة بصحة كونه مقدورا لغيره ، وتارة بكونه مقدورا لغيره ولا يكاد يوجد فى الأحكام ما يستحق لعلتين مختلفتين باختلاف الحالين الا ما ذكرناه ،

---

(1) ساقطة من ا .

فقد حل المقدور فى هذا الوجه محل العرض الموجود فى محل ، لأنه يمتنع وهـو موجود فى محل أن يكون فى محل آخر ، وكذلك فما يصح كونه موجودا فى محل لا يجوز وجوده فى محل آخر ، فتستوى صحة وجوده فى هذا المحل وثبوت الوجود له فى المحل ، فكذلك الحال فى المقدور .

وقـد يصح أن نلحق ذلك بما ذكرناه من اسـتحقاق الحكم الواحد لعلتين لاختلاف الحـالين ، وانْ كان الفصـل الأول أظهر لأنه يمكن تحقيق حكم / فى ذلك دون ما ذكرناه ثانيا ، والله أعلم . والأصل فى امتناع أن يكون تعالى قادرا على ما هو مقدور لغيره ، أو يصح كونه مقدورا لغيره ، نه يؤدى خلافـه الى أن يكون المقدور الواحد لقادرين ، وهذا مبين بطلانه فى غير موضع ، وسيجىء ذكره.

١/٦٦

ــ باب فى اثبات محدث العالم عالمـا ــ

اعلم أن اثباته عالما هو اثبات" له على صفة لأجلها يصح منه الفعل المُحْكَم، وهذا معقول فى الشاهد على أحد طريقين : امّا على وجه الجملة أو على وجـه التفصيل على ما تقدم قبل هذا الباب ؛ وكذلك فحد هذه الصفة هو حكمها ، لأنه لا شىء أوضح من ذلك ، والدلالة على اثبات هذه الصفة لا بد فيها من وقوعها على وجه مخصوص ، وهو ما نعتبره من الفعل المحكم وما يجرى مجراه . وحـد الفعل المحكم هو ما لا يتأتى من كل قادر على ذلك النظام ، ولسنا نحتـاج الى تحديد قليله اذا ثبت أن فى جملة الأفعال ما لا يتعذر على كل قادر ، وفيها ما يتأتى من البعض دون البعض ، وحال ذلك لا يخرج عن طريقين :

فأمّا أن يكون بطريقة الترتيب وضم البعض الى البعض ، وامّا أن لا يراعى فيه ذلك ، فيكون جاريا مجرى الفعل المحكم وانْ كان فعلا واحدا .

والأول ينقسم : فربما وجد على ضرب من الترتيب والنظام كالكلام والكتابة وغيرهما ، وربما وجد دفعة واحدة ، ولكنه يجرى مجرى الأول فى تعـذره على بعضهم دون بعض ، ومن ذلك ما يقع دفعة واحدة بالقوالب وغيرها ، فكأن هذا الضرب لا بد فيه من أفعال كثيرة ، ثم يكون حالها على ما تقدم من الوجهين ، وعلى كل حال فالذى نذكره فى حد الفعل المحكم صحيح ، ألا ترى أن ما يقع على طريقة الاحتذاء فانه لا يتعذر من كل قادر ، ومهما تعذر على بعضهم ، دل على اختصاص

من لا يتعذر عليه بصفة زائدة ، وهكذا ما يقع دفعة واحدة ، فهذه حال ما تكون أفعالا كثيرة .

فأمَّا ما هو فعل واحد ، فليس له مثال الا العلم ، فانَّ ايجـاده ممن ليس بعالم لايصح ، قلَّ ذلك أوكثر ، فلا يغير فى ذلك كثرة الأفعال ولاترتيبها على وجه مخصوص ؛ وليس لأحدأن يقول : كيف لا يدل الفعل الواحد من غير هذا الباب على أنه عالم ، متى كان فيه صلاح ولطف ، لأنه انما نعلم أنه فعله للصلاح ، وأنه مخصوص بهذا الحكم ، اذا سبق لنا العلم بكونه عالمـا حكيما ، فأما اذا لم نعلم ذلك ، لم يمكن الاستدلال به ، وليس هكذا حال العلم ، فصار هو المخصوص من بين سائر الأفعال ، وهذا مراده بقـوله : امَّا أن يكون بطريقـة الانضمام أو بوقوعه على وجه / ، لأن العلم هو اعتقـاد واقع على وجه . وقد جرى مجرى الأول ، ما لا يعلم فيه ترتيب الشيء منه على غيره ، بل يجرى هذا المجرى وان وجد دفعة واحدة ، كخلقه تعالى للحيوانات ، ولتراكيب حواسها ، لأنه لا فرق بين أن تكون واقعة دفعة واحدة ، أو حدث الشيء منها بعد الشيء . ب/٣٩

وأمَّا ما كان موجوداً على ضرب من الترتيب والانضمام ، فكثير فى أفعاله ـ جل وعز ـ على ما نعلمه من حال الكلام الموجود منه ، وعلى ما نعلمه من حال الثمار والفـواكه والزرع وغـير ذلك ، مما يترتب فى الحـدوث على الوجـوه المخصوصة ، ونحو ذلك ما يخلقه تعالى فى أوقات مخصوصة فلا يختلف ، ويخلقه فى الحيوانات من الشهوات فلا يختلف ؛ وكل هذا بيِّن . ويصح الاستدلال على أنه تعالى عالم بكل هذاالوجوه ، ولسنا نقطع على أنَّ تراكيب الحيوانات وخَلْقَ حواسها وأعضائها مما قد وجد دفعةً واحدة ، ولكنها يجـوز وقوعهـا كذلك ، ويجوز وقوعها على ضرب من الترتيب ، وفى كل واحـد من هـذين تثبت دلالة الصفة التى نريد اثباتهـا ، ولا ينتقض ذلك ، وان وقع دفعـة واحدة عما يقـع بالقوالب . فاذا دل ذلك على كون فاعله عالمـا ، فهكذا ما يقع من الله جل وعزَّ .

وانما نعلم دلالة هذه الأفعال المحكمة على كون أحدنا عالمـا لاعتبار التساوى فى كون ذاتين قادرين ، ثم استبداد أحدهما بصحة الفعل المحكم منه ، فنعلم أنه لا بد من صفة زائدة على كونه قادرا ، فاذا دلَّ الدليلُ فى الشاهد على أمر من الأمور ، فلا بد من دلالته فى الغائب على مثل ذلك والا أدَّى الى انتقاض الأدلة، والغرض باثباته تعالى عالمـا هو أن يحصل على صـفة زائدة على كونه قادرا ، لأجلها يصح الفعل المحكم منه ، وهذه الصفة معقولة فى الشاهـد ـ وانْ كان

الذى نعرفه من أنفسنا كوننا معتقدين ساكنى الأنفس — لكن ليس حد الصفة ذلك حتى يقال : فهذا لا يتأتى فى الله جل وعز .

فان قيل : ففى أفعاله تعالى ما ليس بمحكم .

قيل له : انْ أردت ما لا يظهر فيه الاحكام ، وانْ كان فى نفسه حكمه فقد يوجد ، لكنا لا نقطع بأنه كان واقعا فى الأصل غير مرتب ولا محكم ، بل يجوز أن يحدث مرتبا ثم يقع فيه تفريق ، وخروج عن حد النظام لبعض الأعراض الدنيئة، كما يوجد أحدنا الكتابة الحسنة ، ثم يحدث فيها تشويشا لبعض الأغراض ، كما نبنى بناء بديعا ثم يهدم لغرض صحيح ، فمثل هذا لا يمتنع فى فعله تعالى ، فغير ممتنع أن يكون فى الأصل واقعا على هذا الحد من الاختلال وفَقْد النظام ، وانْ كان على كل حال فهو حكمة ، اذ ليس خروجه عن كونه محكما خروجا من كونه حكمة ، فانّ أحدهما بمعزل عن الآخر ، فلهذا تكون الكتابة البديعة اذا تضمنت سعاية (١) ، محكمة ، وليست حكمة ، وقد تكون حكمة وليست بمحكمة ، اذا تضمنت تخليص المظلوم من الأسر ، فلا يجب من حيث يجوز فى فعله تعالى ما ليس بمحكم ، أن لا يكون حكمه .

فأمّا دلالة الفعل المحكم على أنّ فاعله عالم ، فمشبهة لدلالة الفعل على أن الفاعل قادر من وجه ، ومخالفة له من وجه آخر ، وذلك أنه يكون دليلا على أنه كان عالما قبل وجود هذا الفعل ، وفى حال وجوده أيضا ، والوجه فى وجوب تقدمه من قبل ، هو لأنه جار مجرى الدواعى ، ولا بد من تقدمها ليصح دعاؤها الى ايجاد الأفعال ، وانما وجبت مقارنة العلم لأنه شرط فى وقوعه محكما ، ولا بد فى الشرط من المقارنة ، فصار العلم من هذا الوجه كالجهة لكونه محكما ، وحل محل الارادة ، وشابه فى الوجه الأول القدرة . ولكن القدرة لما كانت مما يؤثر فى وقوع الفعل استغنى عنها فى حال وجوده ، وليس حظ العلم هذا الحظ . وهذا كله بيّن اذا كان الفعل المحكم مبتدأ ، أو متولدا لا يتراخى عن السبب ، فيراعى كونه عالما من قبل بوقت واحد ، وكونه عالما فى حال الفعل أيضا .

فأما اذا كان متولدا يتراخى عن السبب ، فيجب كونه عالما قبل وقوع السبب وفى حال وقوعه ، ثم لا يجب عند المسبب أن يكون عالما ، لأنه قد صار

---

(١) يعنى اذا تضمنت وشاية (المحقق) .

بوجود السبب فى حكم الواقع ، وهكذا اذا كان بعض الأسباب يولد بعضا ، فقد كفى تقدم كونه عالمـا للسبب الأول ، ومقارنته له ، وعلى هذا يصح وجود الكلام منه فى الصدى ، فى حال قد خرج عن كونه عالمـا وحيا ، وجرى الحـال فى ذلك مجرى القدرة ، لأنَّ تقدمهـا بأوقات كثيرة صـحيح ، على المسببات التى تولد أسبابها حالا فحالا .

فأما ما سأل نفسه عنه بعد ذلك ، من دلالة الفعـل المحكم على كون الفاعل ظانا أو معتقدا ، فهو سؤال يسأل عنه فى الشاهد ، لنتوصل بذلك الى نفى كونه تعالى عالمـا بطريقة البناء على الشاهد ، والأمر فى سقوطه ظاهر ، وذلك أنه قـد يظن الظّان فى الفعل أنه يتأتى منه ايجاده مرتبا ، فاذا ما أخذ فيه وجده متعذرا ، وكذلك قد يعتقده فلا يواتيه ، بل الممارس للصناعة المتعلم لها ، حاله أقـوى من حال الظان ، والمعتقد ، لأنه قد تكررت منـه مشـاهدة / لذلك ، ومع هـذا فلا يصح منه فعلها الا بعد العلم ، فلو صح بالظن ممن هذا حاله تناولها بما رتبها ، وقد ثبت فساده ، فدل على أنه لا بد من حالة زائدة على كونه ظانا معتقدا ، وهى حالة العالم ، واذا دل فى الشاهد على ما قلناه ، لم يجز انتقاض كونه دليلا ، ووجبت دلالته فى الغائب .

١/٦٨

فأمّا قول القائل : فما يقع من فعله تعالى مما ليس بمحكم ، هلاَّ دلَّ على أنه ليس بعالم ؟ فظاهر السقوط ، لأنا قدمنا أنه لا يمكن القطع على أنه حدث منـه تعالى فعل غير مرتب ولامحكم ، وانْ كان اذا وقع منه على هذا الحد ، فدلالته هى على كونه قادرا فقط ، وليس من شأن الدليل اذا دلَّ بوقوعه على وجه ، ثم وُجِد لا على ذلك الوجه ، أنْ يدل على خلاف ما كان يدل عليه لو وقع على ذلك الوجه ، بل أكثر ما فيه أنْ لا يدل عند تعريه من هذا الوجه ، على ما كان يدل عليه عند وقوعه على ذلك الوجه . وكذلك نقول ههنا ، فانَّ ما ليس يظهر فيـه الاحكام ، ليس فيه دلالة على أنه ليس بعالم ، وانْ كان ما هو محكم دليلا على أنه عالم ، وانما يدل على أنه ليس بعالم لو أراد ايقاعه محكما ، وتوفرت الدواعى وحصلت الآلات فلم يقع كذلك ، لأنه يكشف عن كونه غير عالم ؛ ودلالته على أنه جاهل لا بد فيه من نظر زائد ، اذْ ليس زوال كونه جاهلا لا محالة ، وقد بينا أنه وانْ لم يظهر فيه الاحكام ، فليس بخارج عن كونه حكمة ، وبيّنا أنَّ أحد الأمرين بمعزل عن الآخر .

ثم ذكر فى آخر هذا الفصل ما تلخيصه ، أنّ ما ليس يظهر فيه الاحكام ، اذا ثبت أنه حكمة ، فنفيه عن الله — عز وجل — لا معنى له ، اذ ليس من شأن الحكيم أن تكون أفعاله محكمة كلها ، وانما يجب كونها حسنة وفيها ضرب من ضروب النفع ، / وهذه حاله تعـالى فيما فعله فى الدنيا ، فعلى هذا يبطل قول من يعلق هذه الأمور بالطبائع ، فيجعل ما يقع على ضرب من الترتيب واقعاً بطبع مخصوص ، وما يقع على ضرب من الاختلال وعدم الانتظام واقعا بطبع مخالف له ، ظنا منه أن تعليقهما جميعا بفاعل حكيم لا يصح ، فانّ من شأن الحكيم أن تكون أفعاله جارية على نمط واحـد فى الأحكام والحسْن ، بل الواجب فى ذلك أن تكون حكمةً فقط .

ب/٤٠

وكذلك يقول من أثبت أصلين (١) ، فجعل ما يستحسن ويشتهى واقعا من فعل أحدهما وهو النور عندهم ؛ وما يستقبح فى المنظر وينفر الطبع عنه ، واقعا من فعل فاعل سواه وهو الظلمة ؛ وذلك لأنهم انما أتوا لاعتقادهم قبْح أحدهما ، وحُسْن الآخر ، وأن فاعل أحدهما لا يصح أن يفعل الآخر ، ولو علموا أنّ الكل مشترك فى الحكمة ، لمـا دفعوا الى مثل هذه الجهالة ، ولا كلفوا باضافتهـا الى فاعل واحد حكيم ، فهذه طريقة القول فى هذا الباب .

— فصـل —

اعلم أنّ دلالة الفعل المحكم على كون فاعله قبل فعله له بوقت واحد عالمـا ، اذا كان مبتـدأ أو متولدا لا يتراخى عن السبب ، فأمّا ان كان مما يتراخى عن سببه ، جاز تقدمه بأزيد من وقت واحد على ما تقـدم ، ولا يكون له فى الدلالة حظ على أزيد من ذلك ، فلا يصح لقائل أن يقول : هلاّ دل الفعل المحكم بنفسه اذا وقع من الله جل وعز ، على كونه عالمـا لم يزل ، لأنه لو دل ذلك فيه ، لدلّ فينا ، وقد عرفنا خلافه ، فصار انما نعلم أنه عالم لم يزل بواسطة .

وليس لأحد أن يقول : فان كان لأجل ثبوت الحاجة الى هذه الواسطة التى تذكرونها لا يقال فى الفعل المحكم أنه دلالة عليه ، فقولوا انه فى الأصـل لا يدل وقوع الفعل المحكم على كونه عالمـا ، لأنه انما نعلم أن هذه صفة زائدة على سائر صفاته بنظر وتأمل ، والا فان جاز ذلك فى أصل ثبوت هـذه الصفة ، فكذلك فى

---

(١) يريد المجوس (المحقق) .

كيفية استحقاقه ــ جل وعزلها ؛ وذلك لأن الفعل المحكم دال على ثبوت صفة مازائدة على كونه قادرا ، فالعلم على طريق الجملة بكونه عالما عند / الفعل المحكم ١/٦٩ حاصل ، وانما نحتاج الى اثبات تفصيل هذه الصفة ، فنبين أنه لا يصح رجوعها الى كونه ظانا أو معتقدا على ما تقدم ، وليس يجب اذا كانت الصفة معروفة فى الجملة بطريق ، ثم احتيج فى تمييزها من غيرها الى نظر آخر ، أن يخرج الطريق الأول عن أن يكون طريقا لتلك الصفة ، فانك تعلم أنّ أحدنا يجد نفسه مريدة ضرورة ، وقد يقع اشتباه فى تفصيل هذه وتمييزها من كونه معتقدا أو ظانا أو مشتهيا ، ثم لا يخرج المريد من أن يجد نفسه مريدا ضرورة ، فكذلك الحال فى دلالة الفعل المحكم على أن فاعله عالم .

فاذا صح ذلك ، فالواسطة التى نذكرها فى اثباته جل وعز عالما لم يزل ، أن نقول : هذه الصفة امّا أن يستحقها لا على طريق التجدد ، فهو عليها اذن لم يزل ، أو على طريق التجدد ، فحاله معها لا يخرج عن أمرين : امّا أن تتجدد مع الجواز، أو مع الوجوب ، فانْ تجددت مع الوجوب لم يصح ، لأنه لا شىء هناك يصح أن يقف وجوبها عليه ، الا ذاته أو ما هو عليه فى ذاته ، وهذا يعود الى أنها كانت غير متجددة ، وأنه يستحقها أبدا ، وليس سبيلها كسبيل كونه مدركا ، لأنّ فيه شرطا يتجدد لم يكن من قبل ، وهو وجود المدرك وهذا فى كونه عالما لا يتأتى ، لأنّ كونه عالما يثبت كون (1) المعلوم معدوما أو موجودا ، ومتى تجدد مع الجواز ، فلا بد من معنى يتجدد ، أو شرط يتجدد ، أو الفاعل يؤثر فيه ، أما وجود معنى فباطل ، لأنه كان لا بد من أن يكون هو المحدث له ، لأن غيره من القادرين لا يصح أن يحدث له تعالى علما لوجهين :

أحدهما أنه انما يقدر القادر بقدرة على ايجاد علم فى محل قدرته ، وهو جل وعز لو كان عالما بعلم ، للزم وجوده لا فى محل .

والثانى : أن الفاعل الذى يصح منه ايجاد العلم ، انما وجدت ذاته من جهته تعالى ، ولا يصح منه تعالى أن يوجده ويجعله حيا وعالما ، الا وقد سبق كونه عالما بترتيب أجزائه ، وايجاد حياته على وجه يصح أن يحيى ، وخلق العقل له ، وكل ذلك يوجب كونه تعالى عالما من قبل ، ولا يجوز مع هذا أن يقف كونه عالما على وجود هذا المعنى ، مع أنّ من شأن العلم أن لا يوجد ،

---

(1) كان : فى نسخة ا .

الا وقد سبق كونه تعالى عالمـا ، وأمّا ادعاء تجدد الشرط فأبعـد ، لأن حال المعلوم فى كونه معلوما لا يختلف بالوجود والعـدم ، فلا شىء يتجـدد يمكن أن يجعل شرطا .

ودليل ما ذكرناه من صحة العلم بالمعدوم ، هو : أن ما دل على كونه عالمـا ، يدل على أن المعدوم معلومه ، لأن دليل ذلك هو صحة الفعل المحكم منه ، فلا بد من تقدم كونه عالمـا لهذا الفعل وهو معـدوم ، ليصح منـه القصد الى ايقاعه مرتبا ، وهذا يوجب أنّ المعلوم يصح أن يكون معلوما مع العـدم ، فيجب أن يكون — جل وعز — عالمـا به ، وأن لا يقف كونه عالمـا على وجـوده ، وعلى هذا صح من العلماء الاختلاف فى ما الذى تصح اعادته ، وما الذى لا تصـح ، ولا يستقيم هذا الخلاف الا فى معلوم ، فيجب كون المعدوم معلوما بهذه الطريقة ، ويشهد لذلك ما نعلمه من كثير من المعدومات من أنفسنا ، فصح ما قلنا .

وأمّا الفاعل ، فتأثيره هو فى احداث معنى ، وقد أبطلنا أنْ يحدث العلم من غيره تعالى ، لو صح كونه تعالى عالمـا بعلم محـدث ، وعلى أنّ ذات القـديم ، محال أن تكون مقدورا لقادر يتصرف فى تحصيله على وجه دون وجه ، وانما يصح ذلك فى الذوات التى هى أفعال ، فدلت هذه الجملة على أنّ كونه تعالى عالمـا ، ثابت فيما لم يزل ، ثم اذا صح لنا استحقاقه هذه الصفة للنفس ، عرفنا بعلم آخر أنه عالم فى هذه الحال أيضا ، خلافا لمـا يذهب اليه أبو هاشم ، أنه اذا عرف من قبل عالمـا ، ثم عرف أن التغير لا يجوز عليه ، عرفناه عالمـا الآن بالعلم الأول ، على طريقته فى علم الجملة والتفصيل . فالصحيح ما قلناه ، فنعرف أنّ الوجـه الذى لأجله استحق هـذه / الصفة ، حاله مع الأوقات على سـواء ، فيجب أن يكون عالمـا فيما لم يزل ، وفيما لا يزال أيضا . ٢٠/أ

وقد ذكر فى هذا الفصـل أنه تعـالى عالم بما كان ويكون ، وبما لا يكون — لو كان — كيف كان يكـون ؟ وبمـا / يكون — لو لم يكن — كيف كان يكون ؟ ولعل ايصال هذا بما يليه من الفصل أولى ، لأنه كلام فى كونه تعالى عالم بكل معلوم ، فنؤخره اليه . ٤١/ب

— فصـل —

قد ذكرنا فيما تقدم كيفية دلالة الفعل المحكم على كون العالم عالمـا ، وذاك بنفسه لا يدل على كونه تعالى عالمـا بكل معلوم ، بل لا بد من استئناف نظـر

آخر : وهو أن نعلم أن كونه عالما يستحق على وجه ، حاله مع المعلومات كلها حالة واحدة ، فيجب أن يسيغ فى كل معلوم وأن يسيغ فى كل وجه يصح العلم به عليه . فحينئذ يجوز أن نقول : هو عالم بما كان ، وبما يكون ، على مايقوله علماء التوحيد .

والكلام فى ذلك ينبنى على أن الاختصاص مفقود فى المعلومات ، فلا شىء منها الا ويصح من كل عالم أن يعلمه ، لعلمنا أنّ المعلوم لا يحصل على صفة العالم ، فنسبته الى الكل على سواء ، وبهذا يفارق المقدور ، ويشابه المخبر عنه ، لما لم يحصل على صفة بالمخبر (١) ، فكذلك الحال فى المعلوم ، وتفصيله مذكور فى موضعه ، ويفارق العالم فى صحة علمه بكل معلوم العلم الذى لا بد فيه من معلوم معين ، فلا تكون نسبة المعلومات أجمع اليه على سواء ، بل لا بد من الاختصاص ، فاذا وضح أنّ لا معلوم الا ويصح منه تعالى أنْ يَعْلمه ، وكانت هذه الصفة عندنا فيه للنفس على ما سنبيِّنه ، فقد صارت حاله فى هذا الوجه ، مفارقةً لحال العالمين منا ، لأنهم قد يصح أن يعلموا كثيرا من المعلومات ولا يجب ؛ لأن وجوب الصفة فينا موقوف على وجود علم ، وليس كذلك فيه تعالى ، لأن ما يصح من ذلك فيه واجب .

ويبين هذا أنه لو لم يجب ، لوقف على وجود معنى ، وذلك يقدح فى كونه عالما للنفس ، وحل العالم لنفسه فى هذا الوجه ، محل ما يتعلق بغيره لنفسه ، من علم وقدرة وغيرهما ، لأنّ ما صح فيها أن تكون متعلقة به تجب ؛ لكن تفارقها من وجه آخر ، وهو أنه لما كان تعلق العلم تعلقا مخصوصا وهو تعلق العلوم ، وكان القديم تعالى تعلقه تعلق العالمين ، أمكن أن يكون تعالى عالما بجميع المعلومات ، ولم يصح مثل ذلك فى العلم وغيره ، لما اختصت نسبته ببعض ذلك دون البعض . فاذا صح كونه تعالى عالما بكل معلوم ، فالواجب أن يعلمه على كل وجه يصح أن يعلم عليه ، فلا يمتنع أن يكون عالما به بشرط ، ولكن الشرط داخل فى المعلوم ، لا فى كونه عالما ، ولا يصير ذلك نقصا فيه ، متى علم أنه يحصل الشرط فيحصل المشروط أو لا يحصل ، والمخالف فى ذلك عبّاد (٢) ، الذى ظن ما حكيناه والأمر بخلافه ، فيجب اذا كان عالما لنفسه أن يصح كونه عالما بكل معلوم ، وأن تجرى الوجوه التى عليها يعلم المعلومات ، مجرى المعلومات فى

---

(١) ب : بالمخبر عنه .

(٢) هو عباد بن سليمان .

أنفسها ، فكما لا يصح وقوع اختصاص فى المعلوم ، فكذلك فى الوجه الذى يعلم عليه .

وعلى هذا ، صح خبر الله تعالى عن أشياء على وجه الشرط ، كقوله تعالى : « وَلَوْ أنَّ أهْلَ الكِتابِ آمنوا واتَّقَوْا (١) » وما شاكل ذلك ، فالخبر يصدر من المخبر مطابقا لحاله فى كونه عالما أو معتقدا أو ظانا ، فاذا امتنع فيه تعالى الا أن يكون عالما ، فيجب أن يكون عالما به على شرط ، كما أخبر عنه على شرط ، ومما يصح العلم به من الوجوه هو الجملة والتفصيل ، فيكون عالما بما علمه مفصلا وعلى وجه الجملة ، وقد ثبت ذلك فى غير هذا الموضع ، وذكرنا خلاف أبى القاسم الواسطى رحمه الله فى ذلك .

فأما الكلام فى المعلومات : فالأصل فيها أنها غير متناهية ، لأنه قد دلت الدلالة على عدم التناهى فى المعدومات ، ودلت على أنها وهى معدومة يصح العلم بها ، وليس من حيث تدخل تحت العلم لابد من تناهيه ، لأنَّ فى الاستدلال على تناهيه بعلم العالم به ، استدلالا بفرع / الشىء على أصله ، اذْ لابد من ثبوته معلوما بكونه مقدورا ، ثم يثبت كونه عالما به لا محالة ، ولا يجب من حيث نطلق من العبارات ما يقتضى التناهى ، أنْ يجب ذلك فيه على ما يظنه المخالف ، فانّا قد نطلق لفظة الكل والبعض ، وهذا لا يفيد الحصر ، فمتى عقل المعنى فلا فكر فى العبارات .

٧١/أ

— باب فى اثباته تعالى حيًّا —

اعلم أنَّ هذه الصفة معلومةٌ على طريق الجملة ضرورةً فى الشاهد ، والدلالة تتناول تفصيلها بأن تكون صفة زائدة على كونه قادرا ، وتحديد هذه الصفة هو بما معه يصح عند الاختصاص به كونه عالما وقادرا . واذا أثبتناه جل وعز حيا فذلك هو اثبات له على مثل هذه الصفة ، وصارت هذه الصفة هى الأصل فى صحة الصفات المتعاقبة المتضادة على الجملة ، كما أنَّ لأجل التحيز يصح كونه ساكنا ومتحركا ومجتمعا ومفترقا .

وقد ذكر أبو هاشم أن الاستدلال على هذه الصفة ، هو بكونه عالما

---

(١) سورة المائدة آية ٦٥ .

وقادرا ، وسواء بين الشاهد والغائب فى أن لا يمكن معرفة هذه الصفة الا بهاتين الصفتين ، وذكر أن صحة أن يجهل ويعجز ليس بدلالة ، لفقد استمراره فى سائر الأحياء ، وكذلك فكونه مشتهيا ونافرا هو مثل ذلك ، ولأنه ليس بدلالة مطلقة بل هى دلالة مشروطة بشرط صحة الزيادة والنقصان على الحى ، وكونه جاهــلا هو دليل كونه حيــا اذا لم يجب كونه عالمــا ، وذكر فى كونه مدركا أنه يمكن معرفة كونه حيــا فى الغــائب من دون العلم بكونه مدركا ، فكيف تكون دلالة عليه ؟ فهذه جملة ما يمكن نُصْرة ما قاله به .

والذى اختاره الشيخ أبو عبد الله ، أنّ الاستدلال على أن أحــدنا حى ممكن ، فكل صفة لا تصح لولا كونه حيًا ، وانْ كانت الحال فيهــا مختلفة ، فبعضها أظهر من بعض وأقوى فى وجه الدلالة ، ولكن لابد فى ذلك من شرط ، وهو أن لا يكون العلم بكونه حيا سابقا على العلم بتلك الصفة ، فانْ أمكن أن يكون فى صفات أحدنا ما هذه سبيله ، والا استمرت هــذه القضية فى القــديم تعالى ، فعلى هــذه الجملة يصح الاستدلال على أنّ أحــدنا حى بكونه قادرا وعالمــا ومريدا وكارها ومدركا وناظرا ومشتهيا ونافرا ، لأن العلم بكل ذلك قد يحصل ، وان لم نعلم كونه حيا على التفصيل .

وأما القديم — جل وعز — فبعض هذه الصفات لا تتأتى فيه ، وما يتــأتى فيه ينقسم قسمين :

أحدهما يصح العلم به قبل العلم بأنه حى ، والاستدلال على كونه حيــا به ممكن ، وذلك نحو كونه قادرا وعالمــا .

ب/٤٢ والثــانى لا يصح العلم به قبــل العلم بأنه حى نحــو كونه / مدركا ، فانّا انما نعلمه مدركا اذا علمناه حيا ، وانما نعلمه مريدا بعد العلم بكونه حيا ، ألا ترى أنّ العلم بكونه مريدا يقف على العلم بصحــة كونه مريدا ، فأمّا اذا اعتقد المعتقد الاستحالة ، لم تكن مكالمته فى الثبوت ، ولأن العلم بكونه مريدا هو موقوف على العلم بحكمته جل وعز ، وذلك لا يثبت الا بعــد كونه عالمــا غنيا ، ولا يمكن اعتقاده غنيا من دون العلم بأنه حى .

وليس لأحد أن يقول : فانْ افتقر العلم بكونه مريدا الى العلم بأنه حى ، لأن صحة كونه مريدا لا تثبت الا بذلك ، فيجب أن تقولوا مثله فى كونه قادرا

وعالما ، حتى يدل أولا على أنه يصح كونه قادرا بكونه حيا ، ثم يدل على أنه قادر ، وذلك لأن هذا لو وجب لامتنع أصلا أن يحصل لنا العلم بأنه تعالى قادر ، لأنه كان يقف العلم به على العلم بكونه حيا ، وانما نتوصل الى العلم بكونه حيا بعد العلم بكونه قادرا ، وليس هكذا الحال فى كونه مريدا وكارها ، وان كان وجه الفرق بينهما أنّ الذى به نعرف اثبات القديم تعالى ، هو وقوع هذه الحوادث المخصوصة ، وذلك لا يحصل العلم به الا مع العلم بصحة / ١/٧٢ كونه فاعلا لها قبل الفعل ، وذلك هو العلم بصحة كونه قادرا ، لأنّ صحة كونه فاعلا لا تنفصل عن صحة كونه قادرا (١) فتقدم لنا العلم بصحة كونه قادرا ، ثم يدل الدليل على ثبوت هذه الصفة ، ولهذا يتعذر أن يعتقد معتقد كونه فاعلا مع استحالة صحة كونه فاعلا ، وليس هكذا الحال فى كونه مريدا ، لأنه قد يعتقد المعتقد كونه مخبرا وآمرا وهو مع ذلك محيل كونه مريدا ، وانما يعتقد صحة أن لا يكون مخبرا فقط ، فيحتاج الى بحث زائد فى أن كونه مريدا هو صحيح عليه ، ثم يدل على ثبوت الصفة له ، وهذا عارض فى الكلام والله أعلم بالصحيح من ذلك ، وانْ كان لو أمكن معرفة القديم حيا بكونه مريدا وكارها لما ضرّنا .

فأما ما حكينا من أن البغداديين يعرفونه حيا من دون علمهم بكونه مدركا ، فبعيد أن يجعل ذلك دلالة على أنّ الاستدلال على كونه حيا بكونه مدركا غير ممكن . لأن من يقول بذلك لا يقصر العلم بكونه حيا على العلم بكونه مدركا ، بل يقول : يصح العلم به بغير ذلك من الصفات ، فلا يقدح فى ذلك صحة علمهم بكونه حيا من دون العلم بكونه مدركا ، بل يجب أن يكون الصحيح فى المنع من ذلك ما بيناه من الوجه المانع .

وأما ما نصرنا به القول فى المنع من الاستدلال على كون الحى حيا ، بكونه جاهلا وغيره ، فذلك مما يدخل عليه كونه عالما أيضا ، لأن لقائل أن يقول : فصحة أن يعلم أحدنا مشروطة بسلامة القلب ، ومع هذا لم يمنع من صحة الاستدلال به على أن العالم حى ، فهلا كان مثله فى كونه جاهلا ومشتهيا ؟ فيجب أن يجرى الباب كله مجرى واحدا بالعقد الذى بيناه ، وانْ أمكن أن يكون

(١–١) فتقدم ... قادرا : ساقطة من أ .

للبعض مزية على البعض ، فاذا صحت هذه الجملة ، وكان صحة أن يقدر أحدنا ويعلم دلالة كونه حيا ، وجب مثل ذلك فى الله تعالى .

فان قيل : فكيف تثبت فيه صحة أن يعلم ويقدر مع أن هذه الصفات واجبة له ؟

قيل له : لسنا نريد بذلك اذا أطلقناه ، الصحة المنتظرة ، وانما نريد به نفى الاستحالة ، وهذا (1) هو العرض فى أحدنا ، لأنا اذا اعتبرنا فى الشاهد بقول قد صح فى أحدنا ، أن يعلم ويقدر واستحال فى الجماد وحاله على ما هو عليه من الجمادية ، أن يعلم ويقدر ، فلابد من مفارقة بأمر من الأمور لأجلها صح فينا الادراك والعلم والقدرة واستحال فى الجماد ، وليس ذلك الا كونه حيا ، والأقرب فيما تمثّل به الدلالة هو الجماد دون العرض ، لأنك اذا مثلت بالعرض فقلت : صح فى أحدهما واستحال فى العرض ، كان لقائل أن يقول : ان فى ذلك مخالفة فى الجنس والذات ، لا فى صفة من الصفات تثبت لأحدنا دونه ، ومتى صورت الكلام فى الجماد ، فالتجانس بالذوات حاصل ، ومع هذا اختص أحدهما بصحة بعض الأحكام عليه دون هذا الجماد ، وما يفترق فيه أحدنا والجماد من اختلاف أشكال المحال فغير مؤثر فيما يصح ، ويستحيل لولا الاختصاص بكونه حيا .

فان قيل : فالواحد منا اذا كان حيا قادرا عالما فهو جسم ، فان اقتضى الاشتراك فى كونه تعالى قادرا كوننا قادرين وعالمين الاشتراك فى كونه حيا ، فتلزم الشركة فى كونه جسما أيضا .

قيل له : قد تقرر أن الموصوفين بصفة من الصفات لا يجب اشتراكهما فى صفة أخرى الا بعد أمور ثلاثة : أحدهما أن تكون الصفة التى اشتركا فيها حقيقة فى صفة أخرى ؛ وثانيها أن يكون ما دل عليها دل على الأخرى ، وثالثها أن تكون تلك مقتضى هذه .

فاذا ثبتت هذه الجملة ، كان كونه حيا ليس حقيقة كونه جسما ، ألا ترى أن فى الأجسام ما ليس بحى ولا يصح ذلك فيها ، وحالها تلك الحال ، ولا كونه قارا ولا عالم ، فصار حقيقة كونه حيا غير كونه جسما ، وحقيقة كونه جسما

---

(1) ب : وهكذا .

غير حقيقة كونه حيـا ، فلا يجب من ذلك الشركة ، وكذلك فما دل على أنه حى ليس بدال على أنه جسم ، كيف يصح ذلك والجسمية معروفة فى أحدنا ضرورة .

٧٣/أ وتفصيل هـذه / الصفة معـروف بدلالة ، وكذلك فليس كونه جسـما بمقتضى كونه حيا ، ولا كونه حيا بمقتضى كونه جسما ، أما الأول فلأنه يكون جسما وليس بحى بل يستحيل ذلك فيه ، ولأنه يرجع الجسمية الى الأبعـاض وكونه حيا راجع الى الجملة ، فلا يصح أن تكون مقتضية له ، فأما الثانى فباطل أيضا بالوجه الأخير الذى ذكرناه ، لأن كونه حيا راجع الى الجملة ، والجسمية موقوفة على الأبعاض ، فكيف يكون كونه حيا مقتضيـا للجسمية ، وما يقتضى أمرا من الأمور يرجع المقتضى والمقتضى الى شىء واحد .

وبعد ، فاما أن يراد بهذا الاقتضاء اقتضاء الدلالة ، أو اقتضـاء التأثير ، ومعلوم أن كونه حيا ليس بدلالة على كونه جسـما بل يعلم جسـما ضرورة ، وكونه حيا على التفصيل بدلالة ، وليس كونه حيا بمقتضى كونه جسـما ، لأنه انما يصير حيا بمعان مخصوصة توجد فيـه ، واذا صحت هـذه الجملة ، وجب أن لا يكون فى صحة أن يعلم ويقدر ، من كونه حيا ، ما يوجب كونه جسـما أصلا ، فينبغى أن نعتبر فى ذلك اعتبارا آخر ، وهو أن ننظر أنّ حاجة أحـدنا فى كونه حياً الى كونه جسما لمـاذا ؟ وقد عرفنا أنه ليس ذلك الا أنّ أحـدنا يعلم بعلم ويقدر بقدرة ، وهما فى وجودهما محتاجان الى محل فيـه حيـاة ، ٤٣/ب ولا يكون المحـل مهيأً لصحة وجود الحيـاة فيه الا مع بِنْية مخصوصـة / تقتضى كونه جسما ، ولهذا يستوى حال الأجسام فى ذلك ، وانْ صغر بعضهـا وكبر البعض ، لأنها تصير بالحياة مهيأة لذلك .

فاذا كان كذلك ، وكان القديم — جل وعز — على هذه الصفات لنفسـه ، استغنى عن أن يكون جسما ، كما استغنى فى كونه فاعلا عن الأعضاء والآلات ، لكونه قادرا لنفسه ، وهذا التعلق الثابت بين هذه المعـانى وبين بعض ، هو فى حكم المرتب على تعلق بعض هذه الصفات ببعض ، فلو لم يكن كونه قادرا موقوفا على كونه حيا ، لمـا امتنع وجود القدرة فى محل لا حياة فيه ، فلا يكون لأحـد أن يقول :

فنفس هذا التعليل ، يقتضى أنه تعالى لا يجب كونه حيـا ، اذا كان قادرا لنفسه ، على ما بيّن فى موضع آخر استقصاء الكلام فيه .

فانْ قيل : ما أنكرتم أن صحة ان يعلم ويقدر ليس هو لكونه حيـا على ما ظننتم ، وانما هو لكونه مدركا ؟

قيل له : هذا واضح السقوط ، وذلك لأن كونه مدركا هو لكونه حيـا ، حتى لو لم يكن حيا استحال كونه مدركا ، وما يقتضى فى كونه مدركا أنه لكونه حيا ، يوجب مثله فى كونه قادرا وعالمـا ، فانما كان للسـائل فى هـذا السؤال قدح ، لو أمكنه معه نفى كونه حيا أصلا ، فأمّا اذا أدّته الضرورة الى اثبـات هذه الصفة ، فسواء أثبتها بكونه مدركا ، أو بكونه قادرا أو عالمـا فالحـال سواء ؛ وبعد فلو كان لكونه مدركا يصح أن يعلم ويقـدر ، لكان اذا لم يكن مدركا يخرج عن هذه الصحة ، كما أنّا اذا جعلنا هـذه الصحة لكونه حيـا ، أخرجناه عنهـا عند زوال كونه حيـا ، ومعلوم أنه يدرك فى حال ولا يدرك فى أخرى ، وحاله فى صحة أن يعلم ويقدر على سواء ، فبطل ما سأل عنه .

فانْ قيل : فكون الذات الواحدة حيا يستحيل ، كما يستحيل كون القادر العالم غير حى ، فاذا أجزتم فيه تعالى أن يكون حيا وهو شىء واحد ، فهلا أجزتم أن يكون قادرا عالمـا وليس بحى ، والا فيجب أن تثبتوا فرقا بين الشـاهد والغائب ، وتبنوا أن الغائب لمفارقته للشاهد بصفة من الصفات ، صح ــ وهـو شىء واحد ــ أن يكون حيا .

قيل له : أول ما فى ذلك أن هذا انْ كان قدحا فى كونه تعـالى حيـا لأنه شىء واحـد ، فالموجود فى الشـاهد بخلافه قدحٌ فى كونه قادرا وعالمـا ، لأن الشىء الواحد لا يصح ذلك فيه شاهدا ، فاذا جاز وهو شىء واحـد أن يكون قادرا وعالمـا ، جاز كونه حيا ، وكان الفرق بين الموضعين أنّ آحاد الحـوادث يستحيل / أن يكون حيا لأمر يرجع الى أنّ المحدث لا يكون حياة الا بحياة ، وقد ذكرنا أنه لابد من مبنى بنية مخصوصـة ليصح وجود الحيـاة فيه ، حتى لو صح فى المحدث أن يكون حيا لنفسه ، لصح ذلك فى الجزء المنفرد وفى العرض ، فلم يكن بد والحال هذه من أشياء تصير فى حكم الشىء الواحد بالحياة ، ليصح من بعد كونه قادرا وعالمـا ، وليس كذلك القديم تعالى ، لأن ما هو (١) عليـه فى ذاته يصحح كونه حيا ويقتضيه ، فكما استغنى عن الحيـاة استغنى عما يتبع وجود (٢) الحياة ، ومعلوم أن الصفة الذاتية التى تقتضى كونه حيا غير ثابتـة

٧٤/أ

(١) هو : ساقطة من أ .
(٢) وجود : ساقطة من ب .

فى الحوادث ، فافترقت الحــال فيهما ، فليس الأمر الذى لأجله وجب أن يكون أحدنا أجزاء كثيرة ، أمرا راجعا الى الصفة ، بل هو راجع الى أحوال الموصوف ، وليس هكذا الحال فى كونه حيا عندما يثبت قادرا وعالمــا .

وأورد بعد هذا فصلين ، الغرض بكل واحــد منهما دفع سؤال الســائل على كون القديم حيا ، وانْ كان أحدهما يختص به جل وعز ، والآخــر هو فى نفى كون أحدنا حيا ، حتى لا تكون له صفة زائدة بكونه حيا على كونه قادرا ، وبدأنا بهذا الثانى ، لأن الفصل الذى يختص به مقدم فى الكتاب ،

وصورة السؤال أنْ يقول قائل : انْ كان لأجــل صحة أن يقدر ويعلم ، لابد من اختصاصه بصفة لأجلها يصح ذلك ، فيجب اذا صح أن يحيا ، أن يفارق ما يستحيل أن يحيا بصفة ، والذى نسقطه أنّ أحدهما يفارق صاحبه بأمر ما ، وهو ما يختص به من المعانى التى معها يصح وجود الحياة ، واذا كان الكلام (1) فى القديم جل وعز ، فهو لمــا يختص به فى ذاته ، يصح أن يكون حيا ، ويجب أن يكون حيا ، كما نقوله فى ســائر الصــفات ، وغير ممتنع أن يكون المصحح مختلفا فى ذاتين ، وعلى هــذا كان الذى يصحح كونه عالمــا ما هو (2) عليــه فى ذاته ، والذى يصحح كون أحدنا عالمــا أن يكون ذا قلب سليم ، فانْ كان السائل يطلب مفارقةً بأمر من الأمور فقد أجبناه اليه ، وانْ طلب اختصــاص ما يصح أن يحيا دون ما يمتنع (3) أن يحيــا بصفة راجعة الى الجملة ، فمعلوم أنها انما تصير جملة بعد وجود الحياة فيه ، فبطل ما قاله .

وتحقيق هذه الجملة وما أشار اليه فى الكتــاب هو أنّ الحى موصــوف بصفات متعاقبة متضادة ، كما أنّ المحل مختص (4) بهــذه الصفــات المتعاقبــة عليه ، والأصل فى الحى كونه حيا ، كما أنّ الأصل فى المحل التحيز ، فاقتضى ذلك أن تكون صحة تعاقب هذه الصفات على كل واحد من هذين الأمرين ، لأجــل أمر من الأمور ، لا يصح أنْ يتعاقب هو وضده على الموصوف ، والاّ لزم أنْ يحتاج فى صحة ذلك الى صفة أخرى ، وتلك الى صفة ثالثة ، فلما كانت هــذه الصفات من كونه قادرا وعاجزا وعالمــا وجاهلا ومريدا وكارها ومشتهيا ونافرا

---

(1) الكلام : ساقطة من ب .

(2) هو : ساقطة من أ .

(3) دون ما يمتنع : لمــا يمتنع ب .

(4) ب : مختص بصحة هــذه الصفــات .

وظانا ، تتعاقب على أحدنا بكونه (٢) حيا ، ولو صح في كونه مدركا أن يعاقبه ضد له ، فقد كفى كونه حيا في هذه الصفات ، ولم يكن لكونه حيا ما يعاقبه ، فانه ليس له ضد ولا ما يجرى مجراه . ألا ترى أن كونه ميتا ليس بمعاقب لكونه حيا اذ الموت ليس بمعنى ، ولو ثبت لكان حكمة مقصورا على محله ، لا أن ترجع الى الجملة منه صفة ، وكيف ترجع الى ذلك وانما تكون جملة بعد أن تكون حية ، فكان يجب أن تبقى جملة مع زوال الحياة حتى يصدر عن الموت ضد هذه الصفة ، وهذا ظاهر السقوط . فحل كونه حيا محل التحيز فى الجوهر ، فكما أنه لا يتعاقب هو وضده على الجوهر ، لأنه لا ضد له كما لا ضد لكونه حيا ، فيجب أن تقع الغنية فى كل واحد من هذين الموضعين بهذه الصفة ، وأن يكون الموجب للحاجة اليها تعاقب هذه الصفات على الحى أو المحل ، فلم يكن بد من صفة يكون حالها مع الكل على سواء ، ليقف الوجوب على معنى زائد ، ولما لم يكن هذا المعنى حاصلا فى / كونه حيا وفى تحيز الجوهر ، ٧٥/أ لم يلزم أن يكون الحال فى كونه حيا ، فى حاجة الى صفة زائدة ، كحال هذه الصفات المتعاقبة فى حاجتها الى كونه حيا ، فبان الفرق بينهما .

وليس لأحد أن يقول : فيجب لو قدر لكونه حيا ما يعاقبه ، أن يفتقر الى صفة أخرى ، كما ذكرتم فى هذه الصفات ٤٤ ب الأخر ، وذلك لأن من المحال أن يفتقر كونه حيا ، وما يقدر فيه من صحة معاقبته له ، الى صفة راجعة الى الجملة لأنها لا تكون جملة الا بكونها حية ، فلا تكون حاله كحال باقى الصفات التى لما رجعت الى الجملة ، افتقرت فى صحتها الى أمر راجع الى الجملة ، وهو كونه حيا فظهر الفرق بين الموضعين .

فأما السؤال الآخر فهو أن كون الحى حيا يصحح كونه عاجزا وجاهلا ومشتهيا ونافرا ، فيجب اذا أثبتموه تعالى حيا ، أن تجوزوا هذه الصفات عليه ، واذا لم تجوزا ذلك عليه ، فقد نقضتم حقيقة هذه الصفة . ولئن جاز هذا ، ليجوزن أن لا يكون مصححا لكونه قادرا وعالما ، ويبين ذلك أنكم جعلتم ذلك بمنزلة تحيز الجوهر ، ومعلوم أنه يصحح كل هذه الصفات المتعاقبة ، حتى لا يكون متحيزا الا وكل هذه الصفات صحيحة فيه فهلا قلتم بمثله فى كونه تعالى حيًا ؟

والعقد فى هذا الباب ، ما قد ثبت أن المصحح لغيره قد يصح أن يكون تصحيحه مطلقا ، وقد يصح أن يكون مشروطا بشرط أو أزيد ، فعلى حسب وجود

---

(٢) ب : لكونه .

شرطه يثبت تصحيحه وهذا ظاهر ، ألا ترى أنّ التحيز فى المحل يصحح أحكاما بلا شرط ويصحح أحكاما مشروطة ، فكونه متحركا وساكنا ومعتمدا ورطبا وما شاكل ذلك ، لا يدخله الشرط ، وكونه مؤلفا مشروط بضم جوهر آخر اليه فانّ المنفرد لا يكون مؤلفا ، وكذلك فتصحيح تحيزه لاحتمال الحياة ، مشروط بوجود المعانى التى لا بد من انضمامها اليه ، وكذلك الحال فيما عدا ذلك من الصفات والمعانى ، وعلى نحو هذا يصحح كون أحدنا حيا كونه عالما بشرط القلب وسلامته ، ويصحح كونه قادرا مع وجود البنية الزائدة ، فصار للمصحح من الحكم ما ليس للموجب فانه لا يقف على شرط لأنه يطعن فى كونه موجبا ، وليس كذلك المصحح . واذا ثبتت هذه الجملة ، فكون الحى حيا لا يصحح كونه جاهلا الا بشرط أنْ لا يوجب كونه عالما ، وكونه عاجزا بشرط أن لا يجب كونه قادرا ، ومشتهيا ونافرا بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه . ألا ترى أنه لو صححه مطلقا لكان قد صحح المحال ، ولا يجوز فى المصحح أن يصحح أمراً مستحيلا ، فاذا كان العجز والجهل والشهوة وضدها مستحيلة عليه جل وعز ، فيجب أن لا يكون كونه حيا مصححا لذلك أصلا ، وأنْ لا يقدح هذا فى كونه حيا على ما ظنه السائل ، فهذه طريقة القول فى هذا الباب .

ــ باب فى اثباته تعالى سميعا بصيرا مدركا ــ

اعلم أنّ كون الحيّ حيا مما لا متعلق له ، فنتكلم فى فروعه ، كما ذكرناه فى كونه قادرا وعالما ، وانما قلنا ذلك لأنه انما يصلح أن يجعل متعلقه ادراك المدركات ، وذلك انْ أريد به نفس الادراك فليس ذلك بمعنى ، وانْ أريد به نفس المدرك فهذا يوجب أن لا يثبت قط حيا الاّ والمدرك حاضر (١) ، لأن ما يتعلق بغيره من الصفات وجب حصول متعلقة على الوجه الذى يتعلق ، وقد ثبت أنه يكون تارة حيا وهو مدرك ، وأخرى يكون حيا غير مدرك لعدم المدرك ، وليس يصح أن نجعل متعلق هذه الصفة كونه مدركا ، لأن متعلق الصفات لا بد فيه من ذوات ، وعلى أن الذى قدمناه يبطل ذلك ، لأنه قد يحصل حيا وهذه الصفة مفقودة ، كما يثبت وهذه الصفة حاصلة ، وعلى أنه انما نجعل هذه الصفة متعلق كونه حيا بأن يقال : لا يثبت حيا والا وهو مدرك أو يصح أن يدرك ، ومعلوم / ٧٦/أ أنه كما لا يحصل حيا الا كذلك ، فلا يكون مدركا الا وهو هكذا ، فلا يكون بأن

(١) ب : موجود حاضر .

يجعل متعلق كونه حيا كونه مدركا ، أولى من أن يجعل كونه حيا متعلق كونه مدركا .

والذى يبين أن الحياة غير متعلقة ، أنه كان يجب أن يدرك أحدنا بحياة واحدة مدركا واحدا حتى يكون لكل حياة مدرك على حدة ، كما نقوله فى القدرة وغيرها ، فاذا صح أن لا متعلق لهذه الصفة ، كان أخص ما يذكر فى توابعها ، كونه سميعا بصيرا لأنه من حكم كونه حيا ، ألا ترى أن معناه أنه حى لا آفة به ، حتى يكون بالصفة التى اذا وجد المسموع سمعه ، واذا وجد المرئى رآه ، ولا يمكن اثبات صفة زائدة على كونه حيا ، والا لزم لفقد التعلق بينهما ، أن يصح حصول احدى الصفتين دون الأخرى ، وذلك معلوم فساده ، وعلى هذا يكون أحدنا سميعا بصيرا وان كان لا شىء بحضرته ، وان كان ساهيا نائما ، اذا كان بالصفة التى ذكرناها ، ومتى كان حيا وبحواسه فساد وآفة فليس هو بسميع بصير ، ومتى كان كونه سميعا بصيرا من حكم كونه حيا ، صح الكلام فى ذلك كما تتكلم فى صحة الفعل ، وان كان حكما لكونه قادرا ، بغير ما تتكلم فى كونه قادرا ، وكذلك فكونه مدركا أخص أحكام كونه حيا : ألا ترى أنه هو الذى يصحح ويقتضى كونه مدركا حتى لا يفتقر الى وجود معنى ، فيفارق سائر الصفات التى يقف وجوبها على أمر زائد على كونه حيا ، ولا يكون لكونه حيا الا حظ التصحيح فيها ، وليس هكذا فى اقتضاء كونه مدركا ؛ فبان اختصاص كونه مدركا بكونه حيًا .

فأما الدلالة على أنه تعالى مدرك : فلما ثبت أن أحدنا يدرك المدركات بكونه حيا ، فهذا المقتضى لذلك وما عداه شروط ، ثم تنقسم تلك الشروط ، فربما وجب اعتباره لأمر يرجع اليه ، وليس الا وجود المدرك ، لأنه ما لم يكن موجودا ، لا يصح ادراكه ، لأنه انما تظهر الصفة التى يتناولها الادراك بالوجود ، لأنه او ثبت فى حال العدم لا يمتنع ادراكه ، وما خرج عن هذا الشرط فكله راجع الى كيفية كون الحى حيا ، فمتى كان حيا بحياة ، لم يكن بد من محل لها ، وذلك هو الحاسة ، ثم يختلف بحسب اختلاف المدركات ، ويتبع صحة الحاسة شروط كثيرة على حسب اختلافها فى أنفسها ، واختلاف المدركات بها ، كما نقوله فى صحتها وزوال الموانع ووجوه اللبس وما شاكل ذلك ، وكل هذا من توابع الحياة التى بها صار حيا ، والا فالمقتضى لكونه مدركا كونه حيا ، بدلالة أن هذه ترجع الى الجملة ، فلا تؤثر فيها أمور ترجع الى المحال ، أو الى طريقة فى النفى مخصوصة ،

فاذا كان هو المؤثر ، وذلك قائم فيه تعالى ، فيجب أنْ يكون مدركا ، وأنْ يكفى ب/٤٥ فى ذلك وجود المدرك لكونه حيـا لنفسـه ، فلا شرط فى ادراكه / للمدركات ما يرجع الى الحياة بنفسه أو بواسطة .

وبهذه الجملة التى حققناها يسقط اعتراض مَنْ يروم المنع من كونه تعالى مدركا ، بأن نقول :

انّ كون المدرك مدركا ، كما يشترط بوجود المدرك يشترط بصحة الحاسة، ألا ترى أنها لولم تكن أولم تكن صحيحة ، لامتنعت الرؤية كماتمتنع عندعدم المدرك، فاذا لم يصح هذا فى الله — عز وجل — لم يجز أنْ يكون مدركا ، وذلك لأنّا قد بيّنا أنّ كونه حيا هو المؤثر فى كونه مدركا ، وما عـدا ذلك اما أن يرجـع الى النفى ، أو يرجع الى أمور تختص المحل والأبعاض كالحاسة وصحتها ، ولولا أن الصفة التى يتناولها الادراك لا تثبت الا عند الوجود ، لم يوجب أن يكون وجود المدرك شرطا ، فأما باقى هذه الأمور فموقوف على المعنى الذى لأجله يصح منـا أ/٧٧ أن ندرك وهو الحياة ، فلما احتاج أحدنا الى ذلك المعنى احتـاج / الى ما هو من توابعه ، من محل للحياة مخصوص ، يختلف حاله بحسب المدركات فى أنفسها ، ومن شروط ترجع الى ذلك ، وهذا فى الحى لنفسه يتعذر ، فجاز أن يكون مدركا وان لم يكن بذى عين ، تعالى عن ذلك ، وحل هذا محل كونه تعالى عالمـا أنه كفى فيه كونه حيا ، ولم يقل انما يصح كونه عالمـا بعد أن يكون ذا قلب سليم ، لمـا كانت الحاجة الحاجة الى القلب وسلامته لأجل العلم ، وهكذا الحال فى كونه فاعلا أنه يحتاج أحدنا الى الآلات تبعا للقدرة ، فالقادر لنفسه يستغنى عن ذلك ، فهكذا القول فى كون المدرك مدركا ، وفارق ذلك حاجـة كون المريد مريدا ، الى العلم بصحة حدوث المراد ، أو اعتقاده أو ظنه ، لأن هذا واجب فى الصفة لأمر يرجـع اليها ، فالمريد بارادة والمريد لنفسه يستويان فى ذلك ، فاذا صح مفارقة حاله تعالى لحال أحدنا فى أصل الصفة ، فكذلك فى كيفية تعلقها بالمدرك (١) وذلك لأن الذى اقتضى كونه تعالى مدركا لبعض المدركات هو كونه حيا بشرط وجـود المدرك ، ولا يراعى أزيد من هذا ، فيجب أن يكون جاريا مع الكل على سواء ، فيفارق أحدنا لأن كونه مدركا يختص بحسب وجود الشروط ، فان كان ليس فيه الا مجرد محل الحياة ، حصل مدركا لمـا يكفى فى ادراكه محل الحياة ، وان كان له ما يدرك

---

(١) ب : بالمدركات .

به اللون ، وقد فقد الأذن أو صحتها أو الخيشوم ، اختص فى ذلك بادراك ما يثبت فيه الشرط ، والنوع الواحد اذا حصلت له الحاسة التى بها يدرك ذلك النوع أدركه ولم يكن مدركا لما عداه ، فالضرير لا يدرك اللون ويدرك الصوت وغيره ، وفى البصير قد ثبت ضرب آخر من الاختصاص ، فانه اذا كان بصيراً ، فانما يتأتى منه ادراك ما لا منع له من ادراكه ، فلا يكون حال المحجوب عنده كحال المكشوف، ولا حال اللطيف كحال الكثيف ، ولا حال البعيد كحال القريب وكل ذلك لأمر يرجع الى فقد الشروط التى معها يصح منه ادراك هذه المدركات ، وهذا كله غير متأت فى الله جل وعز ، بل يجب أن يدرك جميع المدركات على اختلافها ، وجملتها لا تخرج عن أن يكفى أحدنا فى ادراكه محل الحياة كاللذات والآلام حتى اقترن بهما الشهوة والنفار أو الحرارة والبرودة أو الكون بمحل الحياة لمسا واما أن لا يكفى محل الحياة بمجرده كما يدرك بالحواس من اللون والطعم والرائحة والصوت ، وحكم القديم مع الجميع حكم واحد ، والناس فى ذلك على وجوه ثلاثة :

امَّا أنْ يذهب الذاهب الى ما نقوله من سياغ (١) كونه مدركا فى سائر المدركات ، وامَّا أن يكون مذهبه نفى كونه مدركا لشىء من المدركات — على ما ذهب اليه البغداديون ، وامَّا أنْ يثبت مدركا لبعضها دون بعض — على ما منع أبو القاسم بن سهلويه ، من كونه تعالى مدركا للآلام واللذات ، فهو يجعل ذلك خارجا عن المدركات التى يدركها — جل وعز ، لما حكيناه (٢) فى غير موضع من الشبهة ، وأسقطنا تعلقه بذلك .

وأما البغداديون اذا منعوا من كونه تعالى مدركا ، لقولهم كان يجب أن يدرك الآلام واللذات ، فنحن نجيبهم الى ذلك ، ولكن لا يكون حاله حال الألم منا والملتذ لاستحالة الشهوة ونفور الطبع عليه ، ومتى أرادوا بكونه ألما ملتذا مجرد ادراكه لهذا النوع ، فذلك مما فيه تعليل الشىء بنفسه ، وكأن الخطأ واقعا فى العبارة ، ونحن نثبته جل وعز على صفة المدرك منا اذا أدرك ما لا شهوة فيه ولا نفار له عنه ، وذلك معقول فيجب الاعتماد عليه والغاء ما عداه ، وتقصِّى ذلك مبين فى موضعه .

---

(١) أى جواز — ساغ له جاز له (لسان العرب) .
(٢) حكيناه عنه : ب .

الوجود صفة معقولة ، ولا يَحدُّ الموجود لفظة أوضح منه ، والعلم بهذه الصفة على طريق الجملة ضرورى فى الذوات المدركة ، وانما نحتاج فى اثباتها على ٧٨/أ طريق التفصيل بدلالة / فأما فيمـا ليس بمـدرك من الذوات ، فطـريق العلم بوجودها هو الاستدلال ، فلهذا وجب أنْ ندل على أن للقديم تعالى هذه الصفة بدلالة ، لأنَّ العلم بذاته اذا كان استدلاليا فالعلم بصفته كذلك ، وانْ كان متى عرف قادرا ، وعالمـا فقد عرف ــ على طـريق الجملة ــ الصفة التى من دونهـا لا يصح كونه قادرا وعالمـا ، وهذا كاف فى علم الجملة ، ولهذا لا نقول انَّ مَنْ لم يستدل بالدلالة التى نذكرها ، فهو غير عارف بالله أصلا ، وانما يكون قد جهل التفصيل ، وليس هذا من تكليف كل أحـد ، وليس يمكن ايراد الدلالة على أنه تعالى موجود فتثبت له هذه الصفة مفصلا ، الا باعتبار حاله بحال ما يتعلق بغيره ، فيثبت تعلقه عند الوجود ، ويزول تعلقه عند العدم ، من قـدرة وارادة وغيرهما فلهذا نقول انَّ اعتبار حاله فى نفسه بأنه موجود لا يمكن ، لأنه لم يثبت تعلقه فى حال وزواله (١) فى أخرى ، فنستدل بثبوت هذا التعلق ــ حيث ثبت ــ على أنه تعالى موجود ، لأنَّ كونه قادرا لا يزول أصلا ، وكذلك كونه عالمـا ، وكما يتعذر ذلك ، يتعذر الاستدلال على أنه تعالى موجود باعتبار حال غـيره من القادرين ، لوجهين :

أحدهما : أنَّ القادر هو الجملة الحيَّة ، والموجود هو كل بعض منه ، فليس الموجود فى الحقيقة هو القادر ، ولا القادر فى الحقيقة هو الموجود ، فيجب اعتبار ما يرجع التعلق فيه والوجود الى شىء واحد ، وليس ذلك الا الذوات المتعلقـة بأغيارها .

والثانى : أنَّ العلة فى أحدنا أنه انما يقدر بقدرة ، وهى فى وجودها تفتقر الى محل ، ولا بد فى المحل أن يكون موجودا .

فأما القادر لنفسه ، فلو اعتقد معتقد ثبوت هذه الصفة له من دون الوجود ، ب/٤٦ كما يعتقد فى غيره من الصفات فى الذوات / لَمَّا بَعُد ، فيجب ايراد الدلالة على الحد المذكور فى الشرح وغيره ، لأنه قد ثبت أنه تعالى بكونه قادرا ، لا بد

---

(١) ب : وزال .

من تعلقه بالمقدور ، وكل ما يتعلق بغيره فالعدم مزيل له . ألا ترى أن القدرة اذا كانت موجودة ثبت تعلقها ، فان عدمت زال تعلقها ؟ وليس العلة فى ذلك الا العدم، اذ لا أمر من الأمور يمكن تعليقه به أولى من العدم ، وان كان اذا قال القائل : ان العدم يحيل الصفة المقتضاه عن صفة الذات ، وعليها يقف التعلق ، فقد اعترف بما أردناه ، لأنه قد صار العدم مانعا من التعلق بواسطة ، وان لم يكن بنفسه مانعا ، وانما نعلم ثبوت صفة الوجود للقدرة وغيرها من الذوات على حد التفصيل، ليثبت لنا أن العدم الطارىء يحيل التعلق الذى يتبع الوجود ، بأن نقول :

قد ثبت أن الفاعل يؤثر فى حصول القدرة ، ولا صفة تتعلق بالفاعل الا صفة الوجود ، فيجب ثبوت هذه الصفة له على التفصيل ، وبعد ، فانه لا بد من اختصاص القدرة بالقادرين منا ، ولا يثبت هذا الاختصاص الا عند الحلول ، وهو وجود مخصوص ، فكيف يصح ثبوت كيفيته الا تبعا لثبوته ، وقد عرفنا أن عند العدم يزول تعلق الارادة (١) ، بما بيِّن فى موضعه .

وقد أشار فى الكتاب الى أنه كان (٢) يجب ثبوت التعلق فى العدم (٢) ، على ما بين فى موضعه .

فان قيل : انما تخرج القدرة وغيرها عند العدم عن ايجاب الصفة للمريد ، لا عن التعلق بالمراد ، وأنتم انما تثبتون العدم مانعا من التعلق ، بأن تقولوا : كان يجب أن يكون المريد مريدا بارادة معدومة ، فلم أجريتم التعلق بالمراد مجرى التعلق بالمريد ؟

قيل له : لأنهما جميعا حكمان من أخص أحكام هذه الذوات ، ولهذا لا فرق فى معرفة صفتها الأخص بين أن يستدل عليها بايجابها / كون المريد مريدا ، أو ٧٩/أ

بتعلقها بالمراد ، فلو ثبت أحد الحكمين لثبت الآخر ، وعلى أنه ليس بين التعليلين تناف لأنا نقول : اذا عدمت القدرة استحال الفعل بها ، لخروجها عن التعلق ، ولخروجها عن أن توجب الصفة للقادر ، فبطل ما ظنه الخصم .

---

(١) ب : الارادة والقدرة .

(٢–٢) يجب ... العدم : يجب عند ثبوت التعلق فى العدم ان يثبت البقاء فى العدم ب .

وليس يلزمنا اذا جعلنا العدم موجبا لزوال التعلق أن يكون كل موجود متعلقا أو كل ما لا يتعلق لا يكون موجودا ، لأن كل ذلك عكس ، والطرد فى هذا الباب أنّ كل ما يتعلق بغيره ، فلا بد من أن يكون موجودا ، فهو كما نجعل من شرط العلة الموجبة الوجود ، ثم لا يجب فى كل ما هو موجود أن يكون موجبا، وفى كل ما ليس بموجب أن لا يكون موجودا .

وقد دل فى الكتاب على أنّ الارادة وهى معدومة ، لو تعلقت بالمراد — وقد أوجبنا كون المريد مريدا — للزم فى القديم — جل وعز — أنْ يريد بارادة معدومة، ويكره بكراهة معدومة ، فيكون مريدا للشىء الواحد كارها له ، وانما صور هذا فى القديم — جل وعز — لأنه قد ثبت كونه مريدا بارادة لا فى محل ، فليس يحتاج فى كونه مريدا الى حلول ارادته فيه ، فيقول قائل : فهذا هو المانع عند عدمها ، ومتى صورت الكلام فى أحدنا كان للخصم أن يدفعه بهذا الوجه ، ولكن لا يتأتى فى القديم تعالى ذلك فثبت أنه لا بد من تعلق الارادة عند الوجود ، دون العدم .

وكما يصح الاستدلال بكونه قادرا على أنه موجود ، فكذلك بكل صفة حظها هذا الحظ فى التعلق بالغير ، كنحو كونه عالما ، واذا قيل فى كونه حيا أنه يدل على ذلك ، فلأجل أنه يدل على كونه مدركا ، ولكونه مدركا تعلق بما أدركه ، ولا يثبت التعلق الا عند الوجود ، فعلى هذا يصح الاستدلال بكونه قادرا على أنه حى ، ثم بكونه حيا على أنه مدرك ، ثم نستدل بذلك على كونه موجودا ، اذ ليس يفتقر العلم بكونه حيا ومدركا الى العلم بأنه موجود ، وعلى هذا يجب أن يصح الاستدلال بكونه مريدا على أنه موجود ، لأنّ العلم بكونه مريدا ، انما يقف على العلم بحكمته — جل وعز — وذلك ممكن من دون العلم بتفصيل صفة الوجود فيه ، ولكنه تقدم القول فى كونه عالما وقادرا لأنّ القول فيهما أظهر ، وليس يحتاج فيهما الى واسطة كما يحتاج فى كونه حيا وكونه مدركا أو مريدا أو كارها .

ثم ذكر فى الكتاب فصلا يتضمن أنّ صفة الوجود صفة واحدة فى الذوات الموجودة ، ولعلّه ذكره ليبين ان حال القديم فى كونه موجودا ، لا يخالف حال سائر الموجودات لأجل وجودها ، فيجرى من هذا الوجه مجرى كونه حيا وكون

غيره حيا ، ويخالف كونه قادرا ، فان هذه الصفة فيه مخالفة لصفة القادرين منا ، وقد يكون كونه عالما ومدركا ومريدا وكارها مخالفا لكون أحدنا عالما ومدركا ومريدا وكارها ، لما ثبت من تغاير المتعلقات فيها .

والدلالة على أنّ صفة الوجود واحدة فى الذوات ، أنّ الذى به يعرف

اختلاف الصفات فى الذوات ، اذا لم يكن طريق العلم بها الضرورة ، هو أنْ تختلف أحكامها ، فنتوصل باختلاف الأحكام الى اختلافها فى أنفسها ، كما أنّ الطريق الى معرفة اختلاف الذوات ، اختلافها فى الأحكام التى تصح أو تجب أو تستحيل ، فصار المراد باختلاف الذوات ، أنّ بعضها لا يسد مسدّ بعض فى الأحكام الواجبة أو الصحيحة أو المستحيلة ، والغرض بتماثلها اتفاقها فى هذه الأحكام ، والغرض بتماثل الصفات هو اتفاقها فى الأحكام التى تثبت لها ، فاذا لم تفترق فى هذه الأحكام ، عرفنا تماثلها ، وانْ افترقت عرفنا اختلافها ، فاذا صحت هذه الجملة ، وكان حكم صفة الوجود ما ثبت من ظهور صفة الذوات (١) بها ، حتى يكون هو الذى يصحح ذلك ، وقد عرفنا أنّ هذا غير مختلف / فى الذوات ، فكل موجود لأجل وجوده تظهر صفته المقتضاه عن صفة الذات ، وبوجوده نعرف ما هو عليه فى ذاته ، فيجب أن تكون الصفة واحدة وأنْ لا تختلف ، ومتى وجدت بعض الذوات تتحيز عند الوجود والبعض تظهر له هذه الهيئة عند الوجود ، فلا تظنّن أنّ ذلك هو لاختلاف هذه الصفة فى نفسها ، ولكن قد اختلف ههنا ما تأثيره آكد وأقوى من تأثير الشروط والأمور التى تصحح ، وهو ما يؤثر فى الصفة بطريقة الايجاب ، فالجوهر لما هو عليه يؤثر فى تحيزه عند الوجود ، وكذلك السواد ، فاختلف المقتضى لأجل ذلك ، لا لاختلاف الوجود فى نفسه ، ويحل هذا فى بابه محل تصحيح كون الحى حيا كون العالم عالما ، أنه وانْ كانت هذه الصفة / واحدة ، فالأحياء يختلفون فى كونهم عالمين ، فاذا وجد فى أحدهم العلم بشىء ولم يوجد فى الآخر ، أو وجد فى غيره الجهل بذلك المعلوم ، فقد حصلا على حالين مختلفين بل ضدين ، لأجل اختلافهما فيما أوجب الصفة ، لا لاختلاف المصحح ، فكذلك الحال فى صفة الوجود .

١/٨٠

٤٧/ب

فانْ قيل : فهلا اختلف المصحح كما اختلف المؤثر ، لأن لكل واحد منهما ضربا من التأثير ؟

---

(١) ب : الذات .

قيل له : لأنّا قد عرفنا ان المصحح قد يتفق ، والحكم يختلف لأجل اختلاف الموجب ، كما قلناه فيما يصحح كونه عالمـا وجاهلا من صحة القلب وسلامته ومن كونه حيا لأن ذلك ، وانْ كان واحدا ــ فالاختلاف هو لاختلاف المؤثر لا غير ، فكذلك الحال فى مسألتنا .

فانْ قيل : لو كان ما ذكرتموه دلالة على أنّ صفة الوجود واحـدة ، لدل على أن صفة المدرك بكونه مدركا صفة واحدة ، بل صفة القادرين صفة واحدة ، لأن كونه مدركا يتعلق بأخص الأوصاف التى للمدركات ، وهذا عام فى كل مدرِك بمدرَك ، وكذلك فكونه قادرا يتعلق بأحداث الأفعال ، ولا يكون تأثيره الا على هذا الحد ، وكونه عالمـا يتعلق بالشىء على ما هو به ، فانْ جاز اختلاف هـذه الصفات ، فكذلك صفة الوجود .

قيل له : انّ فى هذه الصفات أمورا تدل على الاختلاف هى بأن تعتبر أحق مما ذكرته ، وذلك لأن الصفات اذا كانت متعلقة بأغيارها ، فتغاير المتعلق دال على اختلاف المتعلق ، ومعلوم أنّ كل ما سأل عنه السائل فهو متعلق بالغير ، فاقتضى ذلك الاختلاف فى الصفات ، ولولا أنّ الأمر كذلك ، لكان اذا لم يختلف حكم هذه الصفات فى شىء من الأشياء ، يدلنا على اتفاقهـا فى أنفسها ، فأمّا صـفة الوجود ، فلا متعلق لها ، فلم يحصل فيها ما يمكن أن يجعل سـببا للاختلاف ، فظهر الفرق بين الموضعين .

فان قيل:كل هذا الذى تقدم مبنىعلى أن ههنا صفة متجددة للذوات،هىغير صفة الوجود ليصح لكمأن تقولوا انّ الحكم الراجع الىصفة الوجود،ظهور حكم الجنس بها قال (١) : وعندى أنه لا صفة الا الوجود ، وهى فى الذوات مختلفة ، فاذا كانت فى الجوهر فهو الذى يعبر عنه بالتحيز ، وانْ كانت فى السواد فهـو الذى يعبر عنـه بالهيئة ، ثم كذلك أبدا ، وليس يمكنكم ابطـال ذلك بشىء من الوجوه التى تذكرونها ، من الفرق بين صفة الوجود ، وبين صفاته المقتضاة ، لأن أى شىء تذكرونه هناك ، فهو مبنى على أنّ صفة الوجود صفة واحـدة ، وأنّ هذه الصفات التى هى مقتضاة عن صفات الذات مختلفة فى الذوات ، وأنتم بعد فى أنّ صفة الوجود صفة واحدة ، ألا ترى أنكم ان قلتم ان فى الذوات ما يتعلق ، وفيها ما لا يتعلق، مع الوجود فى الكل، فيجب استبداد/بعضها بصفة غير الوجود. ٨١/أ

(١) بياض بالنسخة ب .

فللقائل أنْ يقول : انه انما تتعلق هذه الذوات لأجل الوجود ، والوجودفيها مخالف للوجود فى غيرها .

وكذلك انْ قلت ان الوجود هو بالفاعل دون التحيز ، فلقائل أن يقــول : هما بالفاعل وليس ههنا الا ما هو بالفاعل .

وكذلك انْ اعتبرت التضاد بين الذوات ، وقلت انه لا بد من استناده الى غير الوجود الذى قد حصل فى المتماثل ، كان له أن يقــول انَّ الصفة التى هى الوجود تتضاد فى الذوات ، فالواجب أن نسلك فى بيان ذلك أحد طريقين :

امَّا أنْ نقول : لا يقع الكلام فى أن صفة الوجود واحدة أو مختلفة ، الا وقد وقع التسليم فى ثبوتها مفصلا ، ولا تكون كذلك الا مع كونها غير التحيز .

وامَّا أنْ نبين طريقةً فى هذا الباب غير مبنية على أنَّ الوجود صفةٌ واحدة، بأن نقول : قد ثبت أن التضاد فى الذوات مختلف ، ففيه ما هو مشروط بمجرد الوجود ، وفيه ما يشرط بالوجود فى محل واحد ، أو بأن يجرى هذا المجرى ، اذا كان الحكم راجعا الى الجملة أو الحى ، فلو كان الذى لأجــله يقــع التضاد بين الذوات ، هو صفة الوجود دون صفة أخرى ، للزم أن تصــير الصــفة فى بعض أحكامها مشروطة بنفسها ، فيجب أن يكون الذى يتبعه التضاد ، غير ما هو شرط فى التضاد ، فثبت أن هذه الصفة هى غير صفة الجنس ، ثم يرتب عليه القول بأنها صفة واحدة ، من حيث يظهر بها حكم الجنس .

فانْ قيل : فعلى هذا يجب أن تكون صفة القديم تعالى بكونه موجــودا مماثلة لوجود غيره ، ومخالفة له من حيث استحقها للنفس دون الحوادث ، ويجب أيضا على ما ذكرتم أن يكون وجــوده مصححا أو شرطا فى ظهــور صفاته ، كما قلتم فى هذه الموجودات الأخر .

قيل له : انَّ بالوجود لا تقع المخالفة ، واذا لم تقع به فى الأصل ، فكذلك بكيفية استحقاقها ، وانما يستبد (١) هو تعالى بوجوب الوجــود له دون غيره ، والقول بأنه للنفس على طريقة أبى هاشم رحمه الله ، هو على ضرب من التجوز . وأما لفظة التصحيح ولفظة الشرط ، فانَّا نجنبها فيــه تعالى ، لأنه يفيد طريقــة الانتظار والتجدد ، وليس هذه حاله تعالى ، ومتى أريد بذلك أنه لولا الوجود

---

(١) اى ينفرد (المحقق) .

لمـا صحت هذه الصفات الأخر فالمعنى صحيح ، فهذه جملة ما يشتمل عليه هذا الفصل .

ـ فصـــل ـ

أعلم أنه اذا ثبت أنه تعالى موجود ، فالقسمة العقلية تقتضى فى الموجود أنه امّا أن يكون وجوده لا عن أول ، أو عن أول ، وذلك متردد بين النفى والاثبات ، وما كان هذه سبيله لا يحتمل واسطة ، وانما يحتمل ذلك فى اثبات أمرين أو ثلاثة، لأنه يحتمل أن يكون مقصورا على ماثبت ، ويحتمل أن يزيد على الثابت ، فأما فى النفى والاثبات فلن تتصور واسطة بينهما . ولكنا انما ندعى للعلم الضرورى ، أن الموجود امّا أن يكون قديما أو محدثا ، اذا كان العـلم بالذات فى الأصـل ضروريا ، فانْ لم يكن كذلك ، وكان طريق الذات الدلالة ، فكيف يصح أن يُعلم هذا الحكم فيها ضرورة ؟ ولكن اذا سبق العلم بذلك على الجملة ، حملنا عليـه التفصيل بطريقة الدعاء اليه ، كما نقول مثله فى العلم بقبـح الظلم ، والعلم بأنّ هذا بعينه قبيح اذا كان ظلما ، فاذا صحّ ذلك ، لم يكن بد من أنْ يكون صانع العالم قديما ، اذْ لو كان محدثا ، لقدح فى أحد أصول ثلاثة :

فاما أن لا يحتاج بعض المحدثات الى مُحْدث ، وهذا يقدح فى أصل اثبات الصانع .

ب/٤٨ أ/٨٢ وامّا أن يؤدى الى وجود ما لا يتناهى من المُحْدِثين / ومحدثى المحدثين، وهذا باطل ، لأنا قد دللنا على أنّ ما حصره الوجود ، / فلا بد من تناهيه لقبوله الزيادة .

وامّا أن لا يصح وجود العالم المعلّق وجوده بوجـود ما لا يتناهى ، فانما وجب وجود ما لا يتناهى ، لأنّ محدثه اذا كان أيضا محدثا ، احتاج الى محدث ، ثم كذلك أبدا ، فلا بد من قديم تستند هذه الحوادث أجمع اليه ، ثم الكلام فى أنه الذى أحدثها أو غيره ، هو الذى تقدم من أن المحدث للأجسام لا بد من كونه قادرا لنفسه ، وأما تعليق وجود (١) العالم بحدوث ما لا يتناهى ، فلا شـبهة فى بطلانه ، لأن ما لا يتناهى يجرى فى امتناع حصوله مجرى الضـدين ، فكما أن تعليق وجوده بوجود الضدين يحيل وجوده أصلا ، فكذلك تعليقه بما لا يتناهى.

---

(١) ب : حـدوث .

وان شئت دللت على أنه قديم بأن تقول : قد ثبت أنه قادر ، وثبت أنه قادر لنفسه ، وقد دللنا على انه لكونه قادرا ، لابد من كونه موجودا ، فاذا لم يكن لكونه قادرا ابتداء ، فيجب أن لا يكون لوجوده ابتداء ، وفى هذا القول بقدمه .

ـ فصـل ـ

وكما ثبت أنه قديم لا أول لوجوده ، فيجب أن يكون باقيا أبداً لا آخـر لوجوده ، وليس يمكن أن نعـلم أنه لا آخر لوجـوده بما به نعـلم أنه لا أول لوجوده ، اذ ليس معنى القديم الا أنه لا أول لوجوده ، فيجب أن نحتاج الى نظر آخر فى ذلك .

والأصل فى ذلك ، أن كونه قديما على حد حاله مع الأوقات كلها سواء ، وهو لأنه قديم لنفسه فليس بأن يكون موجوداً فى حال أولى من حال أخـرى ، فيجب وجوده أبدا ، وانما نعلم أن هـذه الصفة مستحقة على هـذا الحد ، لأنه يستحيل أن يكون كذلك بالفاعل ، اذ من حق ما يكون بالفاعل أن يكون وجوده عن ابتداء ، ومن حق القديم أن لا يكون لوجوده ابتداء ، ولا يجوز أن يكون قديما لمعنى ، لأن ذلك يقتضى فى المعنى نفسه ، أن يكون قديما لمعنى آخر ، على ما تقدم القول فيه .

وان كان لو قيل انه قديم لمعنى قديم ، لكان الكلام فى تجويز خروج المعنى عن الوجود ، كالكلام فى القديم نفسه ، فلا يصير هذا عاصما من جواز العـدم عليه ، بل لابد من الاستدلال بما قلناه ، وأما كونه قديما لمعنى يتوقت فأبعد ، لأن فى هذا تأخر العلة عن المعلول ، وهذا ظاهر البطلان .

وغير ممكن أن يقال : ليس وجوده فى الأول لأجل معنى بل هو لنفسه ، ولكنه يصير الى حالة يكون موجـودا بمعنى يتوقت ، فصح عدمه بعـدم ذلك المعنى .

وهذا لأن الصفة وهى واحدة ، محال أن تستحق لمعنى بعد اسـتحقاقها للنفس ، وعلى أنه انما يصح القول بأنه يصير موجودا لمعنى محدث ، بعد أن يعتقد جواز العدم عليه ، فيطلب لصحة العدم عليه وجـه ، بدلالة أنه لو اعتقد معتقـد

استحالة العدم عليه ، لم يصح أن يعتقد أن وجوده يصير الى حد يستحق لمعنى محدث ، فكيف يصح والحال ما ذكرنا أن يتوصل الى جواز العــدم عليــه ، بما لا يثبت لولا جواز العدم عليه ؟

ولا يجوز أنْ يجعــل قديما لصفة من صــفاته ، لأن تلك الصفة انْ كانت متجددة ، فكيف يستحق الصفة المستدامة أبدا لأجلها ؟ وفى هذا نحو ما قلناه من كونه قديما لمعنى محدث ، ومتى كانت دائمة أيضا كدوام كونه قديما ، فليس بأن يكون قديما لأجل تلك الصفة ، أولى من أن يثبت على تلك الصفة لأجل كونه قديما .

وبعد ، فتلك الصفة حالها فى امتناع خروج الموصوف بها عنها ، كحال كونه قديما من حيث استحقت للنفس ، ولابد فى الذات من أن تكون على صفة لأجلها يصح أن تعلم ، وهذا المعنى ثابت فى كونه قديما .

وبعد ، فسائر صفاته فى حكم المرتب على الوجود ، ويكون الوجود جاريا مجرى الأصل فيها ، فكيف يجوز أن يكون لكونه على بعض / تلك الصفــات ٨٣/أ يكون موجودا ؟ فثبت أنه جل وعز قديم لنفسه ، فيجب أن تجرى سائر الأحوال مجرى واحدا ، كما أنه لمــا كان عالمــا لنفسه وكانت حالة المعلومات حالة واحدة معه ، كان عالمــا بالكل .

فانْ قيل : فهلا كان موجوداً الى حد ثم يجب عدمه فى ذلك الوقت فيخرج فى هذه الحالة من وجوب الوجود له ، ويجرى مجرى مالا يبقى من الأعراض ، لأنه تكون له حالة يوجد فيها ثم يجب عدمه من بعد ؟

قيل له : انّ الذى صحح وجوده فى حال ، ثابت فى كل حال ، وهو ما عليه فى ذاته ، وما لا يبقى من الأعراض ، لم يصح وجــوده لمــا يرجع الى ذاته ، بل انما يصح وجوده فى حالة واحدة : لمــا يرجع الى حال القــادر ، ثم يكون ما بعد ذلك فى وجوب عدمه كما قبل هذه الحالة ، لأنه فى كل حال بالعدم أحق منه بالوجود ، الا فى الوقت الذى يصح من القادر عليه ايجاده ، فأين أحدهما من الآخــر .

وبعد ، فقد ثبت أنه تعالى باق ، والباقى لا يجوز أن ينتفى الا بضــد ،

أو بما يجرى مجراه وانما يتأتى ما يجرى مجرى الضد ، فيما يفتقر فى وجوده الى غيره ، فيكون عدمه مخلاً بصحة وجوده ، وليس هذه حال القديم ، وكما لا يثبت فيه ما يجرى مجرى الضد ، فكذلك لا يجوز اثبات ضد له ، فيجب أن لا يصح عدمه أصلا .

وتحقيق هذه الطريقة هو : أنه اذا صح وجوده أزيد من وقت واحد ، فقد تعدى ولا حاصر ، فيجب أن يصح وجوده أبدا ما لم يطرأ عليه ضد ، وعلى هذا أوجبنا بقاء الجوهر ، حتى اذا وجد الضد ينتفى ، وأن لا ينتفى الا به ، والكلام فى أن لا ضد للقديم ظاهر ، وذلك لأنّ من حقيقة الضدين أنْ يصح وجود أحدهما بدلا من الآخر ، امّا على طريقة التحقيق أوعلى طريقة التقدير ، ليثبت التضاد فيهما ، ومعلوم أنه ان كان له ضد لم يخل من أمرين : امّا أن يكون قديما أو محدثا ، وهو الذى أراده بالسؤال من بعد ، أنه يكون له ضد بعد أن لم يكن ضدا له ، فان كان ضده قديما ، وجب القدح فى كون القديم قديما من وجوب الوجود له ، لتقديرنا أنه كان يصح وجود ضده بدلا من وجوده ، وهذا يُخْرجه من أن يكون واجب الوجود ، أو يقدح فى حقيقة الضدين على الوجه الذى ذكرناه ، ولا يلزم على ما ذكرناه أن يصح وجود الأكوان المتضادة فى الجهات بدلا من غيرها ، حتى يصح وجود الكون فى الثانى بدلا من العاشر ، أو وجوده فى الجسم بالبصرة ، بدلا من وجود ضده فيه ببغداد ، لأنه وان لم يتأت التحقيق فيه ، فعلى ضرب من التقدير يسكن ، فانّ أحد الكونيْن لو كان قد أوجده الله فى الجسم حال حدوثه ، وهو فى المكان الأول ، لكان يصح بدلا منه أن يوجده ، وهو فى المكان العاشر ، فقد تأتّى فيه ضرب من التقدير ، ولولا امتناع الطفر على الجواهر ، لكان يصح / فى حال البقاء منه ، مثل ما صح فى حال الحدوث ، ولولا اختصاص مقدوراتنا بأوقات ، لتأتى منا مثل ما تأتى منه جل وعز ، وليس ينتقض ما تقدم بالجوهر والفناء .

ب/٤٩

فيقول قائل : انّ الفناء يختص فى الوجود بوقت دون الجوهر ، فاذا كان وقت وجود الفناء اليوم مثلا ، فأوجد الله الجوهر فى غد هذا اليوم ، فقد صح منه ايجاد (١) الضدين ، ولا يمكن أن يقال يوجده بدلا من صاحبه ، لأن ذلك الفناء قد تفضّى (٢) وقته ، وذلك لأن هذه القضية غير واجبة فى أعيان الأضداد ،

---

(١) ايجاد الضدين : ايجاد أحد الضدين ب .

(٢) تفصى من الشيء خرج منه (المحقق) .

بل يكفى أن تثبت فى أجناس الأضداد ، ومعلوم أنه ليس الذى يضاد الجوهـر جزءا واحدا من الفناء ، فاذا كان كذلك لم تكن ههنا حال الا وكما يصح منه تعالى ايجاد الجوهر ، يصح ايجاد فناء بدلا منه ، فصارت هذه الطريقة مستمرة فى الاضداد ، وممتنعةً فى القديم لو كان له ضد ، لأنه يصير قدحا فى وجـوب الوجود له .

وكما أنَّ هذه الجملة تُبْطل ضدا قديما ، فكذلك تبطل ضـدا محدثا ، لأنه لا تثبت بينهما / حقيقة التضاد ، من صحة وجود كل واحد منهما بدلا من الآخر ، لأنَّ هذا المحدث لا يصح وجوده فيما لم يزل ، بدلا من وجود القديم ، لأنه لو صح ذلك ، لخرج عن أن يكون محدثا ولحق بالقديم ، فصح بهـذه الجملة أنه لا يجوز عدم القديم ، اذ لم يكن له ضد ، ولا ما يجرى مجراه .

٨٤/أ

ومما يدل على أنَّ القديم لا ضد له ، ما قد تقرر أنَّ من حق كل ضدين أنْ تكون صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر فيما يرجع الى ذاته ، فاذا كان القديم جل وعز موجودا لنفسه قادرا عالمـا حيا لنفسه ، فيجب فى ضده لو كان له ضد أن يكون معدوما لنفسه ، عاجزا لنفسه ، جاهلا لنفسه ، وهذا محال ، فيجب أن لا يكون له ضد ، وانما نعلم أنه لا يجوز كونه معدوما لنفسه ، لأنَّ المعدوم ليس له بكونه معدوما حال ، فكيف تضاف الى النفس .

وهكذا العاجز ، لأنه لا حال له بكونه عاجزا ، وأما الجاهل فهو وانْ كان له بكونه جاهلا حال ، فغير جائز استحقاقه اياها للنفس ، بدلالة أنه كان يجب أنْ يكون جاهلا بكل ما يصح كونه مجهولا ، وهـذا يقتضى أن يكون على صفتين ضدين ، بأن يجهل ما هو متضاد فى نفسه ، أو يعتقـد الشىء ونفيـه ، كاعتقاد من يعتقد أن البقاء لا ينفى ، واعتقاد من يعتقـده باقيـا ، فثبت أنه لا يجوز أن يكون له ضد .

فانْ قيل : لم لا يجوز أن يكون ضده الذى يضـاده ، تكون له صفـة بالعكس من صفته الذاتية ، دون هذه الصفات التى عددتموها ؟

قيل له : لأنه لو كان له ضد يستحق صفة بالعكس من صفته ، اقتضت تلك الصفة فيه ضد ما اقتضته هـذه الصفة ، فكان يؤدى الى أن يكون ذلك الثانى عاجزا لنفسه ، جاهلا لنفسه ، معدوما لنفسه ، فيؤول الأمر الى ما قلناه ،

وعلى هذا ، لما كان للسواد صفة ذاتية تقتضى هيئة مخصوصة ، لم يكن بد من أن يكون البياض لصفته الذاتية ، يقتضى صفة بالعكس من هذه الصفة ، فصح بهذه الجملة أنه لا ضد للقديم أصلا .

ومما يوضح ما تقدم ، أنه اذا كان ضده عاجزا لنفسه جاهلا لنفسه — ومعلوم أن هاتين الصفتين لا تثبتان الا عند الوجود — فيجب أنْ يكون هذا الثانى أيضا موجودا لنفسه قديما ، واذا صح ذلك أوجب (١) الاشتراك فى القدم تماثلهما ، فكيف يكونان ضدين والحال هذه ، بل كيف يكونان موجودين أبدا مع تضادهما ؟ فهذه طريقة القول فى ذلك .

وليس يقول قائل : ان القديم يصح عدمه ، وانه يطرأ ضده فينفيه ، ولا أن القديم له ضد ، ولكنا ذكرناه لاحتمال قسمة العقول اياه ، والذى يشبه من المذاهب ما تقوله الثنوية ، من أنّ أحد الأصلين بصفة النور ، والآخر بصفة الظلمة ، وان كان عندنا لا يثبت التضاد بذلك ، وأقرب من هذا أن يعتقدوا تضاد صفتيهما ، وعلى كل حال فاذا احتمل العقل ذكره ، أوردنا مايفسده كما نورد الكلام فى نفى ثان لله تعالى ، صفته كصفته فى كل وجه ، وانْ لم يكن فى أرباب المذاهب من يقول به .

والذى أورده رحمه الله فى خلال هذه الجملة ، من الاحتجاج لامتناع العدم على القديم ، بأنه لو جاز عدمه لم يثبت دوام الثواب ، لأنه انما يثبت دائما بعد أن لا يصح عدم القديم جل وعز ، ولو لم يثبت الثواب على طريقة الدوام ، لم يحسن التكليف ، فهو على وجه التقريب والتأكيد ، والا فالاستدلال على أن القديم لا يصح عدمه بحسن التكليف بعيد ، لأنه ما لم يثبت كونه قادرا لنفسه ، وأن خروجه عن كونه قادرا لا يصح ، لا يمكن العلم بدوام الثواب ، فانْ وقف العلم بحسن التكليف على ادامة الثواب وكان العلم بدوام الثواب هو تابع للعلم بأنّ العدم عليه تعالى غير جائز ، فقد صار المستدل بهذا مستدلا بفرع الشىء على أصله ، فيجب أنْ يكون العمدة على ما تقدم .

انتهى

ويليه

الرابع من المجموع فى المحيط بالتكليف

(١) وجب : فى نسخة أ .

ـ باب ـ

فى أنه تعالى يصح أن يريد ويكره

ب/٥١ اعلم أن هذا الباب اتصاله بباب العدل أقوى من اتصاله بباب التوحيد ، ولكنه أراد ذكره ههنــا لمــا عد الكلام فى صــفاته جل وعز ، وما يصح عليــه وما لا يصح ، وانْ كان يريد اعادته فى موضع آخر من الكتاب متصلا بالكلام فى القرآن ، ويذكر فيه كل ما يتصــل به ، والذى به نعرف كونه ممن يصــح أن يريد ويكره .

انّ من حق كل قادر حى أنْ يصح كونه فاعلا ، وكما يصح كونه فاعلا يصح أن يكون فاعلا لفعله على وجه دون وجه ، ولن يكون كذلك الا وكونه مريدا ، أو كارها (١) صحيح ، لأنهما اللذان يؤثران فى وقوع الأفعال على وجه دون وجه ، والكلام فى الوجوه التى اذا وقعت عليها أفعــاله دل على أنه مريد وكاره ، نذكره من بعد ، ان شاء الله تعالى .

فأمّا مَنْ زعم أنه لا يصح كونه مريدا بعــد أن لم يكن ، لأن فى ذلك صحة التغيير عليــه ، وكما لا يكون متغيرا ، فكذلك لا يصــح كونه متغيرا ، فذلك مما يصلح أن يورده مَنْ منــع من كونه مريدا أصــلاً ، وأن يورده من منع كونه مريدا بارادة محدثة ، بل يثبته مريداً لنفسه .

والأصل فى هذا البــاب أنّ التغير فائدته التغاير : بأن يصير الشىء غيرا لمــا كان ، وقد يستعمل لفظ التغير فى المحل اذا حدث فيــه معنى لم يكن من قبل ؛ كما يقال فى الأسود انه تغير بثبوت البياض بعد الســواد ؛ وكما يقــال فى النطفة بأنها صارت علقة بحدوث معان مخصوصة فيها ، فامّا حصول صفــة للذات بعد أن لم تكن فلن يستعمل فيه لفظ التغير ، وعلى هذا اذا أراد أحــدنا الشىء ابتداء لا يقــال قد تغير ، وانما يشتبه ذلك اذا أراد بعــد الكراهــة ؛ أو كره بعد الارادة ، وكذلك فان علم أحدنا شــيئا لم يعلمه من قبــل أو ادرك

(١) ب : وكارها .

ما لم يكن مدركا له من قبل لم نستعمل (١) لفظ التغير فيه فذلك خطأ اذن من جهة العربية ، فانْ أراد بذلك حصول صفة بعد أن لم تكن فالمعنى صحيح ولكن العبارة مدخولة ، وانْ أرادوا حقيقة اللفظة ، فمعلوم استحالته فيه تعـالى بأن يريد ما لم يكن مريدا له ، وليس فى ذلك ما يوجبه على ما ظنوه ، كمالم يثبت (٢) فى الشـاهد .

والذى ألزمهم فى الشاهد من وصف القديم بأنه علم وجود الدنيـا بعـد أن لم يوصف بأنه عالم بوجودها ، فذلك الزام عبارة ، والا فعندنا أن الصفـة صفة واحـدة ، وما ألزمهـم من كونه مدركا بعـد أن لم يكن مدركا ، فذلك مما لا يقول القوم به : أعنى من منع من كونه مريدا أصلا .

فأمَّا مَنْ أجازه وأثبته لنفسه كذلك فايراده عليه ممكن ، لأنه يقول انه مدرك للمدركات عند وجودها ، والذى ألزمهم من أنه اذا جاز كونه فاعلا بعـد آنْ لم يكن ، وجوادا بعد أن لم يكن جوادا ، ولم يلزم أن يتغير ، فكذلك كونه مريدا ، فهذا وانْ كان غير مستقيم على طريقتنا لأنه ليس للفاعل بكونه فاعلا صفة ، فهو لازم للقوم لأنه ليس معنى المريد عند القوم الا فعله للارادة ، كما ليس معنى الجواد الا فعله للجود ، وبهذا نجيب عن انفصالهـم أنَّ التغير فى المريد يرجع اليه ، وفى الجواد يرجع الى وجود الجـود ، لأن عندهم أن التغير فى المريد أيضـا يجب رجوعـه الى ذات الارادة ، من حيث ليس له بكـونه كذلك حال عندهم ، كما ثبت مثله فى الفاعـل ، فانْ اقتضى فى أحـد الموضعين رجوع التغير الى ذات الارادة فكذلك فى الفعل ، والا فيجب أن يستويا فى رجوع التغير الى ذات المريد الفاعل ، وعلى أنَّ هـذا الفرق بين الأمرين غـير مؤثر لأنا نقول : يستوى حاله ــ جل وعز ــ فى كونه جوادا ومريدا / لأنه يفعل فى كلا الحالين معنى هو الجود ومعنى هو الارادة ، ثم يفترقان فيوجب أحدهما كونه على صفة دون الآخر ، فلا يوجب (٣) حصول تغيير على ما ظنوه ، ومتى كان مذهب القوم أنه تعالى بوجود الدنيا لا يوصف بكونه قادراً عليها ثم يعود قادرا عنـد عدمها ، فقد قالوا بحصول هذه الصفة بعد أنْ لم تكن ، فيلزمهم التغير أيضا ، وان كان مذهبهم نحو ما اختاره شيوخنا المتأخرون من ثبوت الصفة ، وأن تعلقها يزول ، فالالزام ساقط عنهم .

٨٦/أ

(١) ب : من قبل نستعمل .

(٢) ب : يثبت مثله .

(٣) ب : يجب :

ـ فصـــل ـ

ولـمـا بين صحة كونه مــريدا ، أشار الى ما يدل على ثبــوت الصفة له ، وتفصيل القول فيه سيعود فى باب الارادة ، وجملة القول فيه : ان كل فعل من أفعاله يقع على وجه دون وجه ، فالاستدلال به على أنه تعالى مريد ممكن ، ما لم يكن ذلك من باب ما يتأخر العلم بوقوعه على هذا الوجه ، عن العلم بأنه مريد ، نحو العقاب الذى يفعله بالمعاقبين فانه بالقصد ينصرف الى العقاب ، ولكن الابتداء بالاستدلال بذلك غير صحيح . وما خرج عن ذلك فكله يدل على ثبوت هــذه الصفة من نحو وجوه الخطاب ، والوجوه التى وقعت عليهــا الآلام فى الدنيــا ، والوجوه التى وقعت عليها أفعاله التى تعدّ فى النعم ، وكذلك ما يفعله فينــا من شهوة القبيح والتمكن منه ، الى ما شاكل ذلك ، وانْ كان بعض ذلك أظهر من بعض ، على ما ثبت فى الخطاب أنه أظهر دلالة من غيره .

فأمّا الدلالة على أنه تعالى كاره فمخصوصة بالنهى وما يجرى مجراه ، ولا يوجد فى أفعاله ما يدل على كونه كارها ، لأنه ليس يصــح كونه كارها لشىء من أفعال نفسه ، ويصح بل يجب أن يريد جميــع أفعاله ، الا ما تقــوله فى الارادة نفسها، فصار ما يدل على كونه كارها ينقص عما يدل على كونه مريدا ، وانْ كانت الطريقة فى الاستدلال لا تختلف ، أعنى باعتبار الوجوه ، ولكن الباب الأول أوسع من الباب الثانى .

ـ فصـــل ـ

٥٢/ب وانما تدل الأفعال اذا وقعت على هذه / الوجوه على كونه مريدا دون نفى الارادة ، بل تثبت الارادة باعتبار ثان ونظر محدّد ، وهذه الحالة يعرفها أحدنا من نفسه ومن غيره ضرورة فى بعض الحالات ، ويكفى فى بيانهــا احالة المرء على ما يجده من نفسه ، وانْ كنت اذا أردت التحديد بلفظة فالأقرب أن تقول :الحالة التى لاختصاص أحدنا بها ، يصح أن يوقع ما أراد على وجه دون وجه ، اذا كان قادرا عليه ، كما نقول مثله فى كونه عالمــا ، لأنه قد يريد فعل الغير كما يعلم فعل الغير ، فيقدر ثبوت قدرته عليه ، فيتأتى منه ايقاعه على هذه الوجوه ، ولا تبطلُ هذه الجملة بالارادة التى تتعلق بنفس الحدوث ، فيقال لا يتأتى فيها هذا التقدير، وذلك لأنها بأن يقدر أنها لم تتعلق بالحدوث يصح تعلقها بالوجه الزائد ، ويصــح

أيضا لو كان الفعل يحدث على وجهين حتى تكون له صفتان بالحدوث ، لصح بالارادة أن يحدث على أحداهما دون الأخرى ، فالصحيح اذا أردت تحديد هذه الصفة أن لا تتجاوز ما ذكرناه .

وان كان قد جرى فى كتب أصحابنا أنها (١) التى لمكانها يحصل الفعل دون غيره مع العلم بهما ، ولكن هذه مدخولة من وجهين :

أحدهما أن الذى لأجله يحصل الفعل دون ضده ، هو الداعى لا الارادة ، كما نقول فى الممنوع من الارادة .

والثانى أنه قد تقع منه احدى الارادتين دون ضدها ــ لا للارادة ، ومن شأن الحد الطرد والعكس ، فالواجب أن نسلك على ما ذكرناه من الطريقة .

وهذه الصفة وان ثبتت فى الغائب للاستدلال بالشاهد عليه ، فطريقة ٨٧/أ الاستدلال بالشاهد على الغائب فى ذلك مفارقة للطريقة فى كونه قادرا وعالما ، / وذلك لأنا نعرف هذا لصفة من أنفسنا ، ثم نعرف لها حكما ، فاذا عرفنا هذا الحكم فى فعله تعالى ، حكمنا بثبوت هذه الصفة له ، وكونه قادرا وعالما نعرفه فى الشاهد بدلالة ثم نقول : فمثل تلك الدلالة وهو صحة الفعل أوالفعل المحكم ، موجود فى الله جل وعز ، فلا بد من كونه على هاتين الصفتين ، فلا يكون ذلك من باب الاشتراك فى العلة أو الدلالة .

فليس لأحد أن يقول : اذا عرفتم هذه الصفة ضرورة فى الشاهد ، فكيف يتأتى القياس فيها ؟

لأنا نعرف حكمها بدلالة ، وعلى هذا الحكم تثبت المقايسة لا على الصفة نفسها ، فهذه طريقة القول فى ثبوت هذه الصفة شاهدا وغائبا .

واعلم أن لهذه الصفة ــ وهى كونه مريدا ــ مزية على سائر المؤثرات والأمور المتعلقة بأغيارها ، ولها مزية أيضا على كونه كارها ، فصارت أوسع المؤثرات تأثيرا .

---

(١) ب : انها الصفة .

وبيان ذلك أن كونه قادرا لا يتعدى طريقة الأحداث ، وكونه عالمـا لا يتعدى طريقة احكام الأفعال ، وكونه ناظرا أو نفس النظر لا يؤثر الا فى وقوع الاعتقاد علما ، وكونه مشتهيا لا يؤثر الا فى الالتذاذ عند الادراك ، وكونه نافرا بالعكس من ذلك ، وكونه كارها انما يؤثر فى كون خطابه نهيا أو زجرا أو تهديدا ، وأنت اذا راعيت كون المريد مريدا عرفت اتساع تأثيره ، فانه يؤثر فى الخطاب فى وقوعه على وجوه مخصوصة يطول ذكرها ، ثم يؤثر فى الفعل بأن يصير حِكْمةً وحقا ونعمة وطاعة وقربة الى الله عز وجل ، فتصير لارادة المطاع فعل المطيع طاعة ، ويصير فعل المطيع طاعة بأن ارادة ، ويصير الضرر عقابا بالقصد ، ويصير المدح والتعظيم كذلك بالقصد ، ويطول تفصيل ذلك ، وقد نبهنا على الطريقة ، فثبت بهذه الجملة أنه تعالى قادر عالم حى ، موجود ، سميع بصير ، مدرك للمدركات ، مريد ، كاره ، وهذه هى الصفات التى ثبتت للقديم جل وعز وان كان ترتيبها يختلف ، ففيهـا ما يثبت فى كل حال ككونه قادرا ، عالمـا ، موجـودا ، قديما ، حيـا ، سميعا ، بصيرا ، وفيها ما يتجدد ككونه مدركا ومريدا وكارها ، والخلاف فيها يعظم وان كان يتفاوت أيضا ضرباً من التفاوت ، فلا تكون حال من نفى كونه مريدا كحـال من نفى كونه قادرا وعالمـا ، وان كان الثانى له على الحقيقة عظيم الخطأ ، وهكذا يعظم خطأ ، اذا نفى كونه مدركا على الحقيقة ، حتى أثبته بصفة الأعمى والأصم ، فيجب أن نحافظ على أصول هذا الباب لئلا يقع فيها الخطأ .

ــ باب ــ

فى هل يختص تعـالى بصفة سواها

اعلم أنه لا بد من أن نعرف الصفات التى قدمنا القول فيها للقديم جل وعز ، وأن نعرف أنه يستحقها لا لمعنى على ما يقوله مخالفونا ، وأنه جل وعز مخـالف للحوادث ليصح أن يجرى الكلام فى أن مخالفته لها بماذا ؟

والذى عليه علماء التوحيد أنه تعالى مخالف للحوادث بما يرجع الى ذاته ، وأنه تجرى عليه الصفات التى عددناها للنفس ، فيقال : هـو قادر لنفسه ، عالم لنفسه ، حى قديم لنفسه ، ثم اختلفوا .

فظاهر كلام أبى على وغيره يدل على أنه مخالف ببعض هذه الصفات وكونه قديماً أو قادراً لنفسه وأنه لا صفة غير هذه الصفات ، وقالوا تثبت المخالفة بين

القديم وبين غيره بوجوب هذه الصفات له دون ما سواه ، وليس من الواجب أن يكون المخالف لغيره مخالفا له بصفة ليست الا له ، بل تصح مخالفته له بكيفية استحقاقه للصفة على وجه لا يستحقه سواه على ذلك ، لأن فى كل واحد من الحالين تقتضى (1) المخالفة ، وقياس هذا يقتضى فى أحد السوادين أنه لو كان كونه سوادا/واجبا ، وكون الآخر سوادا جائزا ، لوجب اختلافهما ، وهكذا الحل فى سائر هذه الذوات ، ولكن لما كان استحقاق الكل على سواء ، لم تثبت المخالفة .

٨٠/أ

والذى حققه أبو هاشم / أنْ قال : اذا لم يكن بُدّ من المخالفة ، فيجب أن يثبت لأحد المختلفين ما لا يثبت للآخر أصلا ، ومعلوم أنّ المشاركة فى كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا واقعة ، وأنّ الذى حصل من الوجوب لا يؤثر فى الخلاف ؛ لأنه امّا أن يرجع به الى استحقاقه لها على الاتصال والدوام ، أو يراد به أنه لا يزول عنها فى المستقبل أو لا يصح ضدها عليه ، والخلاف لا يجوز وقوعه بالنفى ، ولا بما كان الموصوف عليه من قبل أو سيكون عليه من بعد ، وانما يجب أن يكون الخلاف الثابت فى كل حال لأمر هو ثابت فى كل حال ، واذا لم تقع المخالفة بالوجوب ، فليس له الاّ مجرد هذه الصفات ، وقد شاركه فيها مخالفة . وهذا باطل ؛ فليس الا اثبات صفة ذاتية ليست الاّ له ، ويدل على أنه لا بد فى المختلفين من اختصاص أحدهما بصفة ليست للآخر أصلا ، أن نقول : الأصل فى معرفة الاختلاف بين الذوات هو الادراك ، وما عداه مرتب عليه مشبّه به ، فنقول : لا بد فى كل ذاتين مختلفين من أن يثبتا على وجه لو تناولهما الادراك لفرقنا بينهما ولميّزنا احداهما من الأخرى ، ولا طريق للتميز بينهما — اذا قدر الادراك فيهما — الا بأن يستبد أحدهما بصفة ليست للآخر ، والا فلو وقع الاشتراك فى صفتيهما لبطل التميز ، وفى بطلان التميز بينهما — مع الادراك — بطلان للخلاف أصلا ، واذا تقررت هذه الجملة ، وكان المعلوم أنّ القديم — جل وعز — لو قدر مرئيا ، لما صح تعلق الادراك به على شىء من الصفات التى قد ذكرناها لمشاركة غيره فيها فى الأصل ، وما يختص به من الوجوب هو مما لا يدخل تحت الادراك ، لأنه يرجع به الى أنه كان عليها من قبل أو سيكون ، أو أنّ زواله عنها لا يصح ، أو أنّ ضده لا يصح عليه ، وشىء من هذا لا يتناوله الادراك ، وانما تتناوله على صفة هى حاصلة ثابتة فى الحال ، فيجب أن لا بد من صفة أخرى ،

ب٥٣/أ

(1) ب : تثبت .

على ما ذكرناه . وهذا القياس مستمر ، فانّ هذه الحوادث ، وانْ كان الادراك لا يتناولها على صفتها الذاتية ، فليس يخرج عن أنْ يتناولها على صفة ليست لمخالفها فالباب مطرد .

وبهذين الطريقين أثبت أبو هاشم هذه الصفة : أحدهما أنه لا بد من اثباته على صفة لو أدرك لما أدرك الا عليها ، والثانى أنه اذا لم يكن بد من وقوع المخالفة ، ولم يصح وقوعها بمجرد هذه الصفات ولا بكيفيتها ، فليس الا طلب صفة أخرى ، وربما قال مع هذا انه تعالى يخالف ما خالفه بكونه قديما وقادرا وعالما وحيا ، لأن غيره لا يستحقها على هذا الوجه ، ولأنّ استحقاق ذلك ينبىء عن استحقاق الصفة الذاتية ، فما اقتضى أنْ لا تثبت لمخالفة تلك الصفة ، يقتضى أن لا تثبت هذه الصفات على هذا الوجه لغيره ، لأنّ وجوبها طريق الى تلك الصفة ، ولا يجوز اختلاف طرق الاستدلال بالأدلة ، ويشير الى أنّ كلام من تقدم من الشيوخ يوافق ذلك ، وانْ كانوا لم يفصلوا القول فيه على هذا الحد .

وغير جائز أن يقال : هلاّ كان الذى به تقع المخالفة كونه قادرا لنفسه ، لأن هذه صفة لا يشاركه فيها غيره ، بل ما يستحقه أحدنا مخالف لما يستحقه هو من حيث لا يقع الاتفاق فى هذه الصفة أصلا ، فيخالف كونه عالما ، فانه قد يقع فيه الاتفاق ، وكونه حيا موجودا لا بد من الاتفاق فيهما ، وذلك لأنه لو كان الخلاف مقصورا على هذه الصفة ، لما صح فيها أنْ تكون مشروطةً ، ولا فى حكم المشروطة بغيرها ، لأنّ هذه سبيل الصفة التى / يكون الخلاف مقصورا ٨٦/أ عليها ، كما نقوله فى كون الجوهر جوهرا ، ومعلوم فى كونه قادرا أنه فى حكم المشترط بكونه حيا موجودا ، فبطل أنْ يكون طريقا للخلاف بينه وبين غيره ، ولولا ذلك لكان قادرا فى حكم المرتب على وجوده ، مع أن كونه موجودا على هذا الموضوع فى حكم المرتّب على كونه قادرا ، وهذا يوجب ترتب كل واحد منهما على الآخر ، وفيه ترتب الشىء على نفسه .

فانْ قيل : فانْ كنتم على الصفات التى للأجناس تعتمدون ، فقولوا بأنّ القديم تعالى مخالف بتلك الصفة ، وبهذه الصفات أيضا ، كما ثبت مثله فى الجوهر واللون وغيرهما ، لأنهما يخالفان بكونهما جوهرين سوادين ، وبالصفة التى تتجدد لهما عند الوجود .

قيل له : الفرق بينهما من وجهين : أحدهما أنّ هذه الصفات التى تتجدد للحوادث عند الوجود ، تجرى مجرى صفات الذوات فى أنه لا يشاركها مخالفها فيها ، فأمكن وقوع المخالفة بالجميع على حد واحد ، وليس هكذا الصفات المقتضاة عن صفة ذاته – عز وجل ، لأنه قد شاركه فيها غيره ، فبان أحدهما من الآخر .

والثانى أن هذه الذوات تخالف مخالفها فى كل حال بصفة ذاتية ، دون هذه الصفة التى تثبت تارة وتزول أخرى ، وحال القديم هذه الحال فى وجوب كونه مخالفا لغيره فى كل حال ، فوجب أن يكون لصفة واحدة يخالف ، كما ثبت مثله فى هذه الحوادث ، فهذه طريقة القول فى هذا الفصل .

– فصل –

وأمّا ما ذهب اليه ضرار من اثبات مائية لا يعلمها الاّ الله ، وقوله أنه اذا رؤى فى الآخرة يُرى عليها ، فالذى أدّاه الى ذلك قوله انه قد اتفقت الأمة على أنه تعالى أعلم بنفسه منا ، فلو لم تكن الا هذه الصفات التى عرفناها لما صح هذا الاجماع ، فيجب أن تكون هناك صفة أخرى / غير هذه الصفات ، وربما يجعل الوجه فى كونه أعلم بنفسه منا أنه تعالى فى كونه عالما بهذه الصفات ، فى حكم من يجد من نفسه كونه عالما ومريدا ومدركا وما شاكل ذلك ، فكما أنه يجد لنفسه مزيّة على ما يعرفه غيره منه من هذه الصفات – لا سيما اذا كان الغير يعرف كونه على هذه الصفات بدلالة – وهو يجدها من نفسه من دون دلالة ، فكذلك يجب فى القديم تعالى ، ولن يتم ذلك الاّ بما قلته من المائية . و ٥٤/

والأصل فى ابطال هذه (١) ، أنّ اثبات صفة له تعالى من دون دلالة الفعل عليه بنفسه (٢) أو بواسطة تؤدى الى الجهالات ، وتقتضى أنْ لا يقتصر على مائية واحدة دون مائيات كثيرة ، ومعلوم أنّ الفعل بمجرده أو بوقوعه على وجه ، دالّ على كونه قادرا وعالما ومريدا وكارها ، وبواسطة دالّ على كونه حيا موجودا، وبواسطتين على كونه مدركا . ومتى كانت هذه الصفات واجبة له دون غيره ، أنبأ ذلك عن اختصاصه بصفة ليست الا له – على ما أثبته أبو هاشم رحمه الله ، فان كان ضرار حيث قال بالمائية يرجع الى ما يقوله أبو هاشم ، فالمعنى صحيح

(١) ب : هذه المقالة .
(٢) ب : بنفسه عليها .

والعبارة فاسدة ، لأنه لا يقال فى الله تعالى ما هو من حيث يقتضى امكان الاشارة الى صفة من صفاته يكون منبئها على مالم يذكره ، كما يقول ماعندك ؟ فتقول ثوب أو سيف أو غير ذلك ، وجرى هذا مجرى الكيفية ، لأنهــا تستعمل فى الهيئات والصور ، والكمية لأنها تستعمل فيما تدخله الزيادة والنقصان ، ولكن المعلوم من حال ضرار أنه غير قاصد الى ما قصده أبو هاشم . ألا تراه يقول : لا يعلمها الا هو ، وليس هذا مذهب / أبى هاشم ، وقد ناقض فى ذلك أيضا من حيث أثبتــه فى الآخرة مرئيا عليها ، فلا بد من أنْ يعلمه غيره عليها . وعلى أنه اذا صح فيــه أن يعلم نفسه عليها ، صح أن يعلمه غيره عليها باعلامه اياه ، والا خرج عن صحة كونه معلوما له أيضا .

٩٠/أ

فانْ قال : أردتُ بتلك الصفة التى أثبتها أبو هاشم ، فانه تعالى يعلم من حكمها ما لا نعرفه نحن .

قيل له : ليس الأمر كما قدرت ، لأنّه لا متعلق لهذه الصفة ، فيكون ــ عز وجل ــ عالمــا منها ما لا نعلمه ، وانما حكمها وجوب هذه الصفات الأربع عنها ، وهذا مما قد عرفناه أيضا ، وعلى أنه اذا أراد هذا المعنى ، فحاله ــ جل وعز ــ فى كونه قادرا وعالمــا ومريدا ومدركا كحاله فى تلك الصفة ، فهلا جعل لكونه قادرا أيضا مائية وبكونه عالمــا مثل ذلك ، فبطلت هذه المقالة أصلا .

والذى حكيناه عنه لو أوجب اثبات مائية واحدة ، لأوجب اثبات مائيــات كثيرة ، فان الأنبياء عليهم السلام موصوفون بأنهم أعلم بالله منا ، وكذلك الملائكة، وأحوال العلماء فى ذلك مختلفة ، فذلك اذن محمول على أنه تعالى يعلم من حال مقدوراته ومعلوماته ومدركاته ومراداته ومكروهاته ما لا نعلمه ، فانّا انما نعلم على طريق الجملة أنه عالم بما لا يتناهى ، وقادر على كل جنس ومن كل جنس على ما لا يتناهى ، ومدرك لكل المدركات ، ومريد لأفعاله (1) وما أمر به ، ثم لا طريق لنا الى العلم بتفاصيل ذلك ، فلما دخلته طريقة من الاجمال أمكن أن يقال فيــه جل وعز : انه أعلم بنفسه منا ، وأما وجدانه من نفسه هذه الصفات فهو أبعــد ، لأنه ليس من صفاته ما يمكن وجدانه من النفس الا كونه مريداً وكارها ومدركا ، وقد ذكرنا فى ذلك أنه يعرف من تفاصيل أحوالها ما لا نعرفه ، فبطل ما قالوه .

(1) ب : ولما امر به .

باب

فى تمييز هـذه الصفـات وأحكامهـا

اعلم أنّ الذوات تتميز عن غيرها بالصفات ، وسواء من ذلك ما عرف من الذات ضرورة أو بدلالة ، لأنه ان أدرك فلا بد من ادراكه على صفة ، وان عرف بدلالة فلا بد من تمييزها عما عداها ، من اختصاصها بصفة ليست لمـا خالفـه ، وكما أنّ هذه حالة الذوات ، فالصفات انما تتميز عن غيرها بالأحكام ، فلا يحصل العلم بالصفة على طريقة التفصيل والتمييز بينها وبين غيرها ، الا بَعْد أن يعلم حكمها ، وهذا مستمر جار على طريقة واحدة ، الا فى الصفة التى نعرفها ضرورة، أو نجدها من أنفسنا ، أو كان العلم بها على حقها ممكنا من دون العلم بحكمها ، وان كان بدلالة فلا نحتاج فى كشفها وتمييزها عن غيرها الى معرفة حكمها ، فان لم يكن الحال كذلك فلا بد فى تمييزها مما ذكرنا من ايراد القول فى حكمها لتظهر الصفة ، فاذا تقررت هذه الجملة كان الحكم الراجع الى كون القادر قادرا هـو صحة الفعل ، وبهذا الحكم تنكشف هذه الصفة فهو حقيقة لها ، فلا يكون قادرا الا مع صحة الفعل ، ولا يصح الفعل الا وهو قادر ، وعلى هذا أوجبنا صـحة الفعل منه تعالى فيما لم يزل ، لكونه قادرا لم يزل ، وانما نحيل الوجود ، وهـذا الحكم فينا لابد من اشتراطه بزوال الموانع لأمر يرجع الى أنا قادرون بقدرة ، فأما القديم تعالى ، فلا يحتاج فيه الى هذا الاشتراط لكونه قادرا لنفسه والمنع عليه محال ، فحل ذلك محل كونه مدركا ، لأنه لا يقال : اذا كان تعالى حيـا والمدرك موجود والموانع زائلة ، وجب كونه مدركا ، وان كان فى أحدنا يذكر ذلك لكون أحدنا / حيا بحياة ، ولكونه محتاجا فيما يراه الى حاسة ربما ثبت فيهـا موانع وربما انتفت ، فهذا حكم كونه تعالى قادرا . ٩١/أ

ولا بد من أن يقدر (١) على كل جنس (١) ومن كل جنس على ما لا غاية له ولا حصر ، وأنْ يقدر فى كل حال على مثل ما قدر عليه أولا ، ما كان للشىء مثل، وليس هذا بمقصور عليه دون غيره من القادرين ، كما أنّ كونه قادرا على الشىء وضده ليس بمقصور عليه دون غيره .

فأما انْ قيل : هلا ثبت كونه قادرا على ما أوجـده ، فيفارق فى ذلك حاله لحالنا فى كوننا قادرين ، أو يزول كونه قادرا على ما أوجده ؟

(١-١) على كل جنس و ... ساقطة من أ .

فالأصل فى ذلك أنّ مقدوره جل وعز على ضربين : أحدهما لا تصح اعادته بعد وجوده وعدمه ، والثانى تصح فيه الاعادة عند الأعدام .

والأول ربما كان مما لا يبقى وربما كان مما يبقى ، ولكن يكون متولدا ، فتمتنع على كل حال فيه الاعادة ، فما كان هذا حكمه ، فكونه قادرا عند وجوده يزول ، لأنه اذا لم يصح منه بعد ايجاده ، فلا وجه لثبوت كونه قادراً عليه .

وأما الضرب الثانى ، فكلام شيوخنا ــ على ما حكاه عنهــم فى الكتاب ــ يقتضى أن كونه قادرا يزول بوجوده كما يزول بتقضّى ما ينقضى ، ولكن الأوْلى هو خلاف ذلك ، بل يقال : انّ الصفة تكون ثابتــة على حد ثباتهــا فى الأول ، ولكن الشرط فى صحة ايجاده لها عدمها ، لمــا كان ايجاد الموجود ممتنعا ، وليس من حكم كون القادر قادرا الا أن يتأتى منه ايجاد ما قدر عليه على وجه دون سائر الوجوه ، فعلى هذا يوصف أحدنا وهو بالبصرة بالقدرة على الوقوف بعرفة ، ولا يجب أن يتأتى ذلك منه على كل حال ، بل يكفى تأتّيه فى بعض الحالات . وعلى هذا يصح فى الممنوع أن يقال انه قادر ، لأنه كان يتأتى منه ايجاد هذا الفعل لولا هذا المنع ، وانْ كنا عند التحقيق نقول : اذا حدث المنع ، فقد خرج عن كونه قادرا على ايجاد ما هو ممنوع منه ، ولكنه يبقى قادرا على أمثاله ، وفى الأصل لا يرد المنع الا على من هو قادر ، فيفارق قولنا فى ذلك قول المجبرة ، انّ الممنوع هو العاجز الذى لم يكن قادرا قط على ما صار ممنوعا منه ، واذا ثبتت هــذه الجملة صح لنا أن نقول : انّ كونه تعالى قادرا يستمر ، وانْ وجد مقــدوره ، لأنه لو عدم لصح منه ايجاده ، واذا لم يصح ايجاده الآن فلأن وجود الموجــود محال ، فهذا هو الأولى فى ذلك ، والله أعلم به .

فأما حكم كونه عالمــا ، فهو صحة ايقاع ما علمه محكما ، اذا كان قادرا عليه ، أو تجعل الاحتراز بقولك : امّا على التحقيق أو على ضرب من التقدير ، فانه تارة يكون الجزء الواحد من الفعل معلوما له ، أو أكثر من ذلك ، وايقاعه على جهة الأحكام يتعذر الاّ بضم غيره اليه ، فيكون ذلك مشــابا على ضرب من التقدير وهو ضم غيره اليه وفعل غيره لو قدر عليه لأمكنه ايقاعه محكما ، فلا شىء مما نعلمه الا ويتأتى فيه هذا الوجه ، فصار هذا الحكم مما يعلم به كونه عالمــا ، وبه تنكشف هذه الصفة كما انكشف كونه قادرا بصحة الفعل ، ولكن بين الأمرين فرقان :

فانٌ كونه قادرا لا يعرف الا ّ بصحة الفعل ، وليس هو ما يوجد من النفس، ولا اليه طريق فى الاستدلال سوى صحة الفعل ، وليس كذلك كونه عالمـا ، فانه تارة يعرف بصحة الفعل المحكم ، وتارة قد يوجد من النفس ، فانه قـد يعرف الانسان سكون نفسه فى بعض الأشياء ضرورة ، وقد عرف نفسه معتقدة فى كل حال ضرورة ، فقد صار له طريق يعرف به نفسه عالمـا من دون التعرض للفعـل المحكم .

وقد يمكنه معرفة الغير عالمـا بالفعـل الذى لا يعد محكما ، وهـو العلم الحاصل فينا من جهته تعالى . لأنه وانْ كان جزءا واحدا ، دلّ على أنه تعـالى عالم ، والاحكام انما يظهر فى أفعال كثيرة ، واذا أجرى العلم مجرى الفعل المحكم، فلما ذكرناه من وقوعه عن العالم دون غيره .

وهذه الطرق وانْ صحت ، فللطريق الأول مزية على سائر الطرق ، لأنك تعلم به كون نفسك عالمـا وكون غيرك عالمـا ، وما يرجـع الى الوجـدان من النفس لا يتأتى فيه ذلك ، وكذلك فاذا راعيت وقوع العلم عنه ، فانما يتأتى ذلك فى الله ــ عز وجل ــ خاصةً ، ثم لا بد من تقدم العلم بكون غـيره عالمـا وانْ كان معلوما / بطريق آخر ، والطريقة المشهورة لا يفتقر فيها الى العلم بكون أحد من الأحياء عالمـا ، لأنك اذا عرفت صحة الفعل المحكم من قادر دون غيره ، عرفته عالمـا وانْ لم تراع كون أحد من العالمين عالمـا ، وليس هكذا الحال فى الطريق الآخر ؛

١/٩٢

فأما الذى عدّه فى احكام كونه عالمـا من حُسْن أفعـال ــ لولا كونه عالمـا ــ كان لا تحسن ، فانما أراد ما يتعلق بكونه عالمـا من جميع الوجوه ، والا فما يجعل حكما لصفة من الصفات ، فلا تدخله طريقة الحسن والقبح ، وانما يراد ما لولاه كان لا يحصل أصلا ؛ فاذا كان كذلك قلنـا : لولا كونه تعـالى عالمـا لمـا حَسُن التكليف ، لأن حسن التكليف موقوف على علمه بأنه يوفر على المطيع الثواب ، فلا بد من علمه بقدر الثواب ، فانه يوفره لا محالة ؛ وكذلك الحال فى الآلام وما يثبت فيها من الأعواض ، وهكذا الحال فى العقـاب الذى يوفره ، لأنه ما لم يكن عالمـا بمقادير ما يستحق على كل فعـل من الأفعـال القبيحة ، فتجب منه المعاقبة ؛ وكذلك فما لم يعلم أنّ هذا المعاد هو زيد دون عمرو ، لم يَحْسُن منه أن يثيبه أو يعوضه أو يعاقبـه ، فكل ذلك مما لابدّ منه فى احكام كونه عالمـا على ما قلناه .

فأما حكم كونه موجودا فهو ظهور أحكام الذوات ، لأنه موقوف على الوجود ، فما لم يكن موجودا ، لا تثبت الصفات المقتضاة ، ولا تثبت الأحكام الراجعة اليها ، فكأن الذات تكون معلومة قبل العلم بوجودها ، وانما نعلم هذه الأحكام له عند الوجود ، ولا تصح لولا الوجود ، ولا فرق فى هذا بين سائر الموجودات ، على ما سلف القول فيه .

ب/٥٦ فأما كونه قديما فليس بصفة زائدة على كونه موجودا / ، وانما هو كيفية فى صفة الوجود ، فانما يمكن فى حكمه — وهو كيفية فى هذه الصفة — أن ثبتت كيفية فى هذه الصفات التى تقف على الوجود ، فيجعل حكم كونه قديما أنه لولاه لا يستحق هذه الصفات ، ويصح أن تجعل استحالة أمور كثيرة من حكم كونه قديما — على ما أشار اليه فى الكتاب — كنحو استحالة أحكام الحوادث عليه ، من الجسم والرؤية والحاجة وغير ذلك ، لأنك ترجع فى دفع كل ذلك الى أنه قديم ، ولا تدفعه بكونه موجودا ، فلا تقول : لا تصح الحاجة عليه لأنه يقتضى زواله عن الوجود ، وكذلك فى كل ما شاكل ذلك ، فهذا هو الذى يمكن ذكره فى هذا الباب .

فأما كونه حيا فحكمه تارة يكون مشروطا ، وتارة لا يكون مشروطا ؛ أما فى القديم تعالى فانّ كونه حيا يصحح كونه عالما قادرا ، من دون شرط أو ما يجرى مجراه ، ويصحح كونه مدركا بشرط وجود المدرك ، ولكن تأثيره فى هذا الباب مختلف فانه يوجب كونه مدركا ؛ ووجوب كونه قادرا وعالما هو لما عليه القديم فى نفسه ، وكما أنّ كونه حيا مصحح لهذه الصفات ، فهو مصحح لكونه مريدا وكارها ، وانْ كان الوجوب فى الحصول ، يقف على وجود الارادة والكراهة ؛ فهذه حاله فيما تصححه فى القديم تعالى .

فأما فى أحدنا ، فانه يصحح كونه حيا كونه عالما قادرا ، ولكن بشرط البِنْيَة وسلامة القلب ؛ ويقتضى كونه مدركا مع شروط كثيرة ؛ وكذلك كونه مريدا وكارها جار مجرى كونه عالما ؛ وتصحيحه لكونه جاهلا أو عاجزا أو مشتهيا أو نافرا ، هو بشرط أن لا يجب كونه عالما ولا قادرا ، وان (1) تجوز عليه الزيادة والنقصان ، وقد عد فى أحكام كونه حيا صحة الحاجة أو

---

(1) ب : وان لا تجوز .

امتناعها ، لأنه لولا كونه حيا لامتنع كلا الأمرين . فأما كونه مدركا ، فقــد حكى في الدرس أنّ في كلام أبي عمر الباهلي تصريحا بأن حكمه كونه عالمــا بالأشياء على طريق التفصيل ، وانه لولا كونه مدركا لمــا صح / علمه بهــا مفصلا ، بل ٩٣/أ وبما جعل كونه عالمــا بالأشياء مفصلا دلالة كونه مدركا ، ونحو ذلك يجرى لأبى علىّ رحمه الله وغيره ؛ ولكن هذا بعيد ، لأنه ليس كونه عالمــا من كونه مدركا بسبيل ، فلهذا قد يدرك المدرك ما لا يعلمه ، وليس الادراك بمعنى فيجعل كونه عالمــا مما يوجبه ، وانْ كان لو ثبت معنىً لكانت الصفات لا توجب الذوات أصلا ، فكيف يصح والحال ما قلناه أن يجعل كونه عالمــا من حكم كونه مدركا، وانما ساغ في أحــدنا أن يكون كونه مدركا موصــلا الى كونه عالمــا ، لأنّ الادراك فينا طريق للعلم بالمدركات ، والقديم تعالى ليس بعالم بعلم ، ولا كونه عالمــا بمقصور على ما يدركه .

ولمــا اعترض رحمــه الله هذه الطريقة ، جعل حكم كونه مدركا ــ على ما ذكره في الكتاب ــ كونه غنيا ؛ وتحقيق ذلك أنّ زوال الحاجة انما يصــح عن (1) المدركات ، كما أن ثبوت الحاجة انما يكون الى المدركات ، فلو لم يكن مدركا ، لاستحال وصفه بالغنى كما يستحيل وصفه بالحاجة ، وهذا كما قال ، لولا أنه من حكم الصفة أن لا تتقدم الصفة ، وانتفاء الحاجة عنــه كان فيما لم يزل ، وكونه مدركا حاصل فيما لا يزال الا أن يجعــل حكم كونه مدركا ــ اذا حصل وحصلت المدركات ــ كونه غنيا عنها ، ويجعل ما لم يزل مما كانت الحاجة عليه ممتنعة ، لاستحالة وجود ما تصح الحاجة اليه ، فيستوى في الاســتحالة ، وانْ كان في احدى الحالين لزوال الشهوة والنفار عما يصح أن يشتهى وتنفــر الطبائع عنه ، وفي الثاني لفقد ما يصح تعلق الشهوة به والنفار عنــه ؛ ولك أن تقول : اذا دلت الدلالة على هذه الصفة ، ولم يكن معرفــة حكمها طريقــا الى معرفتها ، فلا ضير في أن لا يعرف حكمها ، وانما الممتنع أن لا يكون الى معرفة الصفة طريق الاّ حكمها ، ثم لا يعرف الحكم فيها ؛ وهذا كله كلام في طريق حكم كونه تعالى مدركا .

فأمّا حكم كوننا مدركين فظاهر ، فانه لكونه مدركا ما ، يثبت ملتذا وألما ، ولكونه مدركا ، يقوى علمه بالمدركات فيصير طريقا الى العلم بها ، وفائدة جعلنا اياه طريقا ، أنه يقوى العلم عليه حتى يبعد عن اعتراض الشبّه عليه ، وينجلى

---

(1) ب : على .

لأجله العلم ، ويرجع بالجلاء الى ما يجده أحدنا من نفسه . وغير جائز أنْ يجعل كونه مــدركا ، من حكمه أن يتعلق بالشيء على أخص صــفاته ، فيستوى بين الشاهــد والغائب ، لأنا فى أن نبين أنَّ الصــفة لا تتعلق بالشيء الا على أخص صفاته ، ما حكمها ؟

وبعد ، فكان لا يصح أن تكون غير هذه الصفة ، تساوى هذه الصفة فى هذا الحكم ، لأن هذا طريق ما كان من أحكام الصفات به ومعلوم أنه قد يتعلق كونه عالمــا بأخص صفاته ، كما يتعلق كونه مدركا بأخص صفاته ، فكيف يجعل من حكم كونه مدركا ذلك ؟

فأما حكم كونه مريدا وكارها فظاهر ، لأن لأجل كونه مريدا يصح اختصاص أفعاله بوقوعها على وجوه دون غيرها ، وقد يثبت ذلك فى الخطاب ، وقد يثبت فى غير الخطاب من نحو الآلام والتعويض والاثابة والعقاب وغــير ذلك ، لأن كل هــذا تتغير أحواله بالقصود ؛ وأما فى كونه كارها فلا حكم له يرجع الى فعله ، الا ما يتعلق بالنهى والتهديد ، فلولا كونه كارها ما صــح أن يكون ناهيــا ولا مهددا ؛ وفى فعل غيره ، تجرى عليه أوصاف بكونه تعالى كاره ، لأن كونه كذلك يؤثر فيه نحو قولنا فى الفعل انه معصية ، وكبيرة ، وكفر وغير ذلك ، لأنه ينبىء كله عن كراهته تعالى ، كما أن قولنا طاعة وايمان واسلام وغيرهما ، ينبىء عن أنه تعالى / مريد . فأما ما عليه فى ذاته تعالى ، فمن حيث كان لا متعلق له/لم تمكن الاشارة فى حكمه الا الى وجوب هذه الصفات الأربع ، من كونه قادرا وعالما وحيا وقديما ، ومن وقوع المخالفة بها ، وأنه لو قدر مدركا لأدرك عليها ، ولمــا ذكر فى الكتاب هذا الفصل سأل نفسه فقال :

ب/٥٧ أ/٩٤

هلا وجب أن يكون وجوب كل واحدة من هذه الصفات ، لاختصاص الذات بصفة على حدة ، لأنَّ الطريق الى اثبات واحدة ، طريق الى اثبات صفات كثيرة، وهذا يوجب أن يكون له تعالى صفة فى ذاته لكونه عليها ، يجب كونه قادرا ؟ وصفة أخرى لكونه عليها يجب كونه عالمــا ؛ ثم كذلك .

وكان رحمه الله يحكى ذلك عن بعض أصــحابنا ، ولكنه كان لا يسميه . ووجد بخطه أيضا غير منسوب الى أكثر مما ذكرته . والذى يبطل ذلك أنَّ الذى لا بد منه هو صفة واحدة ، وانما تتعدى الى ثانيــة وثالثة اذا امتنــع أن يكون

للصفة الواحدة أكثر من حكم واحد ، وهذا غير منكر فى كونه حيــا وفى تحيز الجوهر ، فيجب أن يكتفى بهذه الصفة الواحدة ، وأن يسند وجوب هذه الصفات اليها فقط .

باب
فى ترتيب العلم فى هـــذه الأحوال

اعلم أنّ هذه الصفات على ضربين ، أحدهما أن تدخلها طريقة من الترتيب حقيقة ، والثانى أنْ لا يقع فيها ترتيب ولكن يثبت فيها ما يجرى مجرى الترتيب ، وانما قيدناه بهذا التقييد لأن الترتيب يقتضى تقدما وتأخرا ، وصفاته ــ جل وعز ــ مما هو عليه فى ذاته وما هو مقتضى عنها ، لا يتـــأخر البعض عن البعض ، وانما الترتيب فى الحقيقة يجرى بين بعض الصفات وبين بعض مما هو خارج عن ذلك ، فما عليه فى ذاته ليس يترتب على غيره ، ولا هو فى حكم المترتب على غيره ، والوجود فيه وانْ لم يكن فى حكم المترتب على شىء من هذه الصفات ، بل هذه الصفات فى حكم المترتب (١) عليه ، فهو فى حكم المترتب على ما هو عليه فى ذاته ؛ فكونه حيا فى حكم المترتب على الوجود وما هو عليه فى ذاته ، وكونه قادرا عالمــا فى حكم المترتب على كونه حيــا موجودا ؛ فأمّا كونه مدركا فهو مرتب على كونه حيا ، وكونه حيا وكونه مريدا كارهــا موقوف على وجود الارادة والكراهة ، وعلى كونه حيا أيضا ؛ هذه حال صفاته جل وعز .

وكما أنّ لها ضربا من الترتيب ، فللعلم بها ضرب آخر من الترتيب ؛ والكلام ههنا على أن الطريق اليها الدلالة ، فأول ما نعلم من صفاته كونه قادرا ، ثم يمكن أن نعلم وجوبه له ، فنستدل به على ما هو عليه فى ذاته ، لأنّ كل واحدة من هذه الصفات كصاحبتها فى صحة التوصل بها الى ما هو عليــه فى ذاته ، عند العــلم بوجوبها له ؛ ومن ههنا تقوى الشبهة فى قول من يقول : يجب أن يكون تعالى على صفة بكونه عليها ، يجب كونه قادرا ، ولصفة أخــرى يجب كونه عالمــا ، ثم كذلك فى كل الصفات ؛ وكما يمكن ذلك ، فقد يمكنه الاستدلال بكونه قادرا

(١) ب : المرتب عليــه .

على كونه موجودا ؛ ثم اذا عرف أنه قادر لنفسه ، عرفه قديما ؛ وقد يمكنه أن يعرف بعد معرفة كونه قادراً كونه حيا ، ويمكنه أنْ يعرفه عالما ؛ فأمّا كونه مدركا فلا بد من تأخره عن العلم بكونه حيا ، والعلم بكونه مريدا وكارها يتأخر عن العلم بكونه عالما وبكونه حيا ، بل عن العلم بحكمته وعدله ، فهذه حال هذه الصفات ، وقد مضى طرف منه فى غير هذا الموضع .

واعلم أنّ اثباته تعالى على هذه الصفات ، فرع على كونها فى أنفسها معقولة، لأن ايراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصح ، وكونها معقولة هو من الشاهد ، فلهذا يعد الكلام فى صفاته تعالى من باب الاستدلال بالشاهد على الغائب ، فأتبعه باب يتضمن ذلك .

باب

فى الاستدلال بالشاهد على الغائب

٩٥/أ اعلم أنّ هذا باب كبير وقد كثر كلام الناس فيه ، ولعل/كثيرا ممن ضل كان سبب ذلك أنه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه ؛ ولأبى الحسين الخياط رحمه الله فيه كتاب ، وللشيخين رحمهما الله فيه أيضا كلام متفرق . وقد ذكر أبو هاشم فى أول العسكريات (١) فى ذلك مسئلة ؛ والذى كان يجرى فى الكتب ، أنه انما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب فى وجهين : أحدهما للاشتراك فى الدلالة ، والثانى للاشتراك فى العلة ، وكان أبو هاشم يجعل ذلك استدلالا بالمعلوم على ما لا يعلم ، ولكن هذا الاطلاق يقتضى فى كل استدلال أنه استدلال بالشاهد على الغائب ، لأن الدليل أبدا معلوم والمدلول غير معلوم ؛ ولا شبهة فى أنّ العلماء قد خصوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض ، وقد أشار فى الكتاب فى أثناء الكلام أنّا نسمّى المعلوم شاهدا وما ليس بمعلوم غائبا ، اصطلاحا منا ، والأوْلى فى هذا الباب أن نجعل هذا مخصوصا بالاستدلال بالمعلوم فيما بيننا ، على ما هو غائب عنا ، اذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء الا بطريقة البناء على الشاهد ، وأن نثبت فى هذا الباب طريقة الاجراء والحمل ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، فامّا أن يكون ذلك من باب الاشتراك فى الدلالة وهو الذى أراده بقوله : الاشتراك فى طريق معرفة الحكم ، وامّا أن يكون من باب الاشتراك فى العلة ، وامّا أن يكون فيما يجرى مجرى العلة ، وامّا أن لا تكون

---

(١) احد كتب ابى هاشم الجبائى ولم يصل الينا .

ب/٥٨ هناك علة ولا ما يجرى مجراها ، ولكن يتعلق / الحكم فى الشاهد بأمر ، ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر ، فالأول هو الدلالة على صفاته — جل وعز — لأنه انما يجب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه ، وهو صحة الفعل ؛ وهذه حال كثير من صفاته تعالى ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد . والثانى هو الاشتراك فى العلة ، كنحو ما نقوله فى حاجة المحدث منا الينا لحدوثه، ثم يقاس الغائب عليه ، فنجعل أفعاله محتاجة اليه لحدوثها ، وكثير من مسائل العدل ينبنى على ذلك لأنه فى صورة القياس ؛ فانك تبين أنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه ، وبرده الى الشاهد تبين أن العلة (١) فى أن أحدنا لا يختار القبيح (١) ، حاصلة فيه تعالى ؛ وكذلك تبيَّن أنّ الفاعل للظلم يستحق الذم ، وأنه يقبح منه لكونه ظلما ، فتبين أنّ الغائب كالشاهد فى ذلك ؛ والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأول ، أنّ فى الوجه الأول قد صار نفس ما دل فى الشاهد دليلا فى الغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضعين على كونه قادراً بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضعين معروفا بدلالة .

وفى الثانى يعرف الحكم فى الشاهد ضرورة ، ويحتاج الى الدلالة على التعليل ثم يرد الغائب اليه للمشاركة فى العلة ، ولما عرفت الحكم فى الغائب الا بهذا التعليل ، وبطريقة الرد ؛ والثالث هو خارج عن هذين الوجهين ، وذلك هو فى أن نعرف أنّ لكون أحدنا مريدا حكما ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، ثم عند معرفتك بحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب ، أثبت الصفة فى الغائب ، فهو خارج عن الوجهين الأولين ، لأنك لم تسلك طريقة التعليل ، ولا كانت الصفة فى الغائب ، فهو خارج عن الوجهين الأولين ، لأنك لم تسلك طريقة التعليل ، ولا كانت الصفة فى الشاهد معروفة بالطريق التى عرفتها فى الغائب ، بل عرفت فى الشاهد ضرورةً ، وفى الغائب بدلالة . وأما الرابع فهو على ما نقوله فى حسن تكليف مَنْ يعلم مِن حاله أنه لا يقبل بأن يقال : قد ثبت فى الشاهد أنّ العلم والظن يستويان فى كل ما طريق حُسْنه المنافع ودفع المضار ، بل اذا حسن مع الظن — والعلم أقوى منه — فيجب أن يحسن مع العلم ، ثم نقول : فاذا كان تقديم الطعام مع علمه بالظن أنّ الجائع لا يتناوله يحسُن ، فمع العلم أوْلى أن يحسن لأنه أبلغ منه فى معناه ، فهذه طريق الاستدلال بالشاهد على الغائب .

(١—١) فى نسخة ا فى احدنا فى ان لا يختار القبيح .

٩٦/أ / فأمَّا ماسأل نفسه عنه بعد ذلك من أنه هل يجب أن يكون لكل مايستدل عليه أصل ضرورى يردّ اليه ، وأشار الى خلاف بعض الشيوخ فيه ، فهى المسئلة المعروفة التى حكى أبو هاشم فى « الجامع الصغير » عن نفسه وعن أبى على أنه لا يجب أن يكون لكل علم مكتسب أصل ضرورى يرد اليه ، وانْ كانت أصول الأدلة لا بد من أن تكون معروفة اضطرارا ، ولكن الغرض أن مثل الحكم المعروف فى موضع بدلالة ، ليس يجب أن يكون معلوما فى موضــع آخر ضرورةً ، بل الحال فى ذلك يختلف ؛ وقال فى الكتاب انَّ هذا غير واجب ، كما ليس يجب فى الدليل أن يكون العلم بذاته ضرورة أو أن يكون موجودا ، والقصد بهذا مخالفة عبَّاد فى الأمرين ، وذلك مبين فى تعليق « العمد » ؛ ثم ذكر فى الكتاب أن الدليل يجب أن يكون فى الأصل فعلا حادثا على وجه ، ليثبت متعلقا بالمدلول وان كانت تسميته بذلك تفتقر الى أمر زائد وهو القصد ، على ما بين فى موضعه ؛ ثم قــد نقدر تقديرا لحادث فى كل حال ليتساوى الأول فى كونه دليلا ، كما نقــوله فى الأمر المقتضى مثل محيى الشجرة ؛ وعلى نحو هذا نص القرآن ، وانْ كان ما نقرأه فعلا للواحد منا ، فانه جار مجرى فعل الله تعالى ، فكأنه قد تجدد حدوثه فى هذه الحال ، فصار فى دلالته كالأول الذى حدث وسمع من الله عز وجل ؛ وفى كل واحد من ذلك يكون النظر فيه مؤديا الى العلم ، وقد يقع النظــر فيما لا يسمى دليــلا فى الحقيقة ، وهو ما نسميه طريقة النظر ، لأنَّ النظر فى حال الشيء لنعرف له حالا أخرى أو حكما ، هو مما يوصل الى العلم ، ولكنه لمــا لم يكن المنظور فيه غير المطلوب بالنظر لم نسمه دليلا ، فانَّ مِنْ حكم الدليل أن يكون غَيْراً للمدلول ، والمعلوم ههنا شيء واحد وانْ كان على وجوه مخالفة (١) ، فهذا هو القول فى جملة ما يمكن الاستدلال به .

---

(١) ب : مختلفــة .

ـ فصـل ـ

وقد ذكر فى هذا الفصل ما يصـح معه الاسـتدلال على الشىء وما معـه يصح التعليل ، وما هو الفائدة بالتعليل .

أمّا ما معه يصح الاستدلال ، فهو أن يمكن اعتقاد ما يستدل عليـه ، بأن يكون من باب مالا يعرفه المستدل ، امّا ضرورةً أو بدلالة ، وأن يجد الى الدليل فيه سبيلا ، لأنه قد يجوز أن يمكن اعتقاده ولا يعرفه أصلا ، ولكن يتعذر ايراد دلالة عليه من حيث يكون من الأمور المغيبة عنا ، فلا يكون الى الدليل الذى يدل عليه سبيل ؛ فمتى اجتمعت الشروط الثلاثة أمكن الاستدلال ، وانْ افتقر صحة استدلاله ونظره ، حتى يحصل له العلم الى ما هو مذكور فى موضعه من شرائط النظر ، ثم يكون النظر فيما سبيله ما قدمناه هو على الوجهين اللذين ذكرناهما من طريقة النظر أو الدلالة .

وأمّا صحة التعليل ـ فعلى ما اختـاره فى الكتاب ـ يثبت بعرضـه على وجوه التعليل ، فان قُبل بعضُها علمت أنه معلل ، ولا دلالة تقتضى فى كل حكم أنه لابد من صحة التعليل فيه ، الا أنه ليس ينكر فى بعضها أن يلجىء ملجىء الى التعليل ، أو تدل دلالة عليه / ، ولكن ليس لأن هذا هو العبرة فى كل موضع ؛ ٥٩/ب

والذى يبين ذلك أنه وان ألجأ ملجىء الى التعليل أو دلت دلالة على أنه من باب ما يعلل ، لم يكن بد من عرض الحكم على كل وجه يحتمله ، فاذا قبل البعض، جعل معللا به ، فاذا لم يكن بد من ذلك، فما الحاجة الى طلب ما يعود الى التعليل؟ وهلا جعل العلم الدال على كونه معللا ما ذكرناه ؟ ولهذا ، لو قامت دلالة على أنه من باب ما يعلل أو يصح تعليله ، ثم عرضته على ما يصح تعليل الأحكام به ، فلم يقبل شيئا من ذلك ، لعرفته معللا وان لم تعرف علة بعينها ، ولو كان هذا يبعد / ٩٧/أ ذكره فى العقليات ويتأتى فى الشرعيات ، اذا أردت معرفـة العلل على التفصيل ، ولا فرق فى ذلك بين ما يكون معللا بعلة موجبة وبين ما يكون جاريا مجرى العلة ، مما يجعل وجوها للأفعال وما شاكل ذلك .

واعلم أنّ التعليل اذا لم يعد بفائدة على أصل الحكم أو كمال الحكم ، فهو لغو ولا غرض فى طلبه ، وانما يجوز التعليل فيما يحصـل عنـد التعليل به من

الفائدة ما لا يحصل لولاه ، فعلى هذا : لا فائدة فى تعليل استحالة حلول العرض فى غير المحل الذى حله ، ولا فائدة فى تعليل استحالة الفعل بالقــدرة فى حال وجودها ، لأنك لو عرفت فى ذلك علة ، لم يكن ليحصل لك من الفائدة الا ما قد حصل الآن ؛ فما الوجه فى تعليله والحال هذه ؟ ونحو هذا من الشرعيات أن يقال : لمــاذا صارت الظهر أربع ركعات ، لأنَّ تعليله لا يمكن ، ولسنا نعنى أنه لا يمكن تعليل ذلك بالصلاح الذى هو جهة وجوبهــا ، ولكن الغرض أن يزيد المرء على ذلك فيقول : ولمــاذا صار الصلاح متعلقا بأربع ركعات دون الزائد عليها ، لأن هذا مما لا سبيل الى تعليله ، وان كنت لو عرفته لم يزد حالك على ما حصل عليه الآن ، فصار ما لا يفيد فائدة لا يعلل ، وانْ كان ربما اختلف ، فقد لا تكون له علة أصلا ، وقد تكون له علة ولكن طلبها يقبح ، فهذا حكم ما لا يفيد .

فأمّا ما يفيد من التعليل ، فهو اذا لم يمكن معرفــة الأحكام الا بطلب علة فيها ، وهذا نحو علمنا بقبح الكذب الذى فيه نفع أو دفع ضرر ، لأنه موقوف على التعليل ، فما لم يعلل قبح الكذب العارى من نفع ودفع ضرر ، لا تتمكن من معرفة قبح الكذب الذى فيه نفع أو دفع ضرر ؛ وقد يمكن معرفة الحكم من دون التعليل ، ولكن تمام العلم بالحكم يقف على طريقة التعليل فيعلل ، مثل أن نعلم حاجة المحدث الى مُحْدث ثم نعلل وجه الحاجة ، فنتبين أنه الحدوث ، ليتكامل علمنا بحاجته الى محدث ، وليتأتى من بعد طريقة الحمل والبيان ، لنعلم أنه ليس يحتاج الينا من جميع وجوهه وصفاته .

وقد يكون لوجه ثالث ، وهو لمعرفة تمام ما يتصل بالحكم ، وذلك بأن نعلم نفس الحكم وما يعد فى تمامه ، ولكن هناك لواحق يجب معرفتها ، ولا يتم ذلك الا بالتعليل ، فانك اذا عرفت القديم — جل وعز — عالمــا ، فلا طريق لك الى أن تعلم أنه عالم بكل معلوم على كل وجه يصح أن يعلم عليه ، وهكذا ما عداه من الأحكام الا بعد العلم بأنه عالم لذاته ، فتسلك طريقة التعليل ليثبت لك هذا العلم. فهذا هو الواجب فى وجوه التعليل فى الأحكام ، وليس المعتبر فى ذلك ما هو علة فى التحقيق ، بل ما يجرى مجراها بهذه المثابة .

باب
فى أنه تعـــالى قادر عالم لا لمعـــان بل لذاته

هذا الباب كلام فى وجه استحقاق صفاته جل وعز ؛ وجملة ذلك أن صفاته اما أن تكون للذات على الحقيقة ، كما قاله أبو هاشم فى الصفة التى أثبتها ، واما أن تكون مما يذكر فيها أنها للنفس ، ولكنها عنـــده رحمه الله لمـــا هو عليـــه فى نفسه : نحو كونه قادرا وعالمـــا وحيا وموجودا واما أن تكون للنفس ولا لمعنى، مثل كونه مدركا ، وان كان فى ذلك خلاف قد مضى ذكره واما أن تكون لمعنى نحو كونه مريدا وكارها .

وكل نوع من هذه الصفات تجرى عليه أسماء وأوصاف ، والكل يجرى على حد واحد ، فانك اذا قلت : هو قادر لنفسه فكذلك تقول هو عزيز لنفسه وقوى لنفسه ، واذا قلت هو عالم لنفسه ، فكذلك عليم خبير وما شاكل ذلك ، وكذلك تقول هو راء وسامع ومبصر ، لمـــا له بصفة بأنه مدرك ، وهكذا القـــول فى / الأوصاف التى تجرى على القديم تعالى من حيث كان مريدا أو كارها ، نحو كونه راضيا وساخطا ؛ فأما غير ذلك ، فهو معدود فى صفات الأفعال ، وان كان ذلك مقسما : فربما أفاد وقوع مجرد الفعل ، نحو تسميتنا له بأنه فاعل ؛ وما يفيد وقوع فعل على وجه ، نحو كونه محسنا ومتكلما وجوادا وغير ذلك ، والكلام فى أن كونه مريدا وكارها هو بارادة وكراهة ، موضعه عند الكلام فى العدل ؛ وما كان من باب الأفعال ، فسنبين فى مواضعه أنه لا حال له بكونه فاعلا ولا متكلما ، وما كان من باب كونه مدركا وسامعا ومبصرا ففيه الخلاف الذى حكيناه من قبل .

98/؟

والذى هو المقصد بالباب ، هو مكالمة من يثبته تعالى على هذه الصفات الأربع لمعان ، نحو كونه قادرا وعالمـــا وحيا وموجودا ؛ ولم يحك عن أحد الخلاف فى أنه أثبته على هذه الصفات لمعان معدومة ولا محدثة ، الا فى كونه عالمـــا فقط.

وانما الكلام فى أنه هل يكون على هذه الصفات لمعان قديمة على ما يقوله الكلابية ، وان كانت مذاهبهم مختلفة فى كونه موجودا خاصة ؛ وليس المعتبر فى هذا الباب بالعبارة / اذا وقع التسليم فى المعنى ، فانا نقـــول : لابد فى ذلك المعنى من كونه معلوما ، فاما أن تكون له صفة الوجـــود ، أو لا يكون كذلك ؛ واذا كانت له صفة الوجـــود ، فاما أن تكون عن أول ، أولا عن أول ؛ فسواء

ب/60 أ

قالوا انها لا توصف لأنها صفات ، أو قالوا بوصفها بأنها أزلية دون أن تكون قديمة ، فالحال لا يتغير ؛ ولا معنى لقــول من يقول : انهــا صــفات والصفات لا توصف ، لأن الوصف اذا كان قولا للقائل فكذلك الصفة ؛ ومعلوم أنّ القول يصح وصفه بوصف آخر ، ومتى أرادوا به قيــام المعنى بالمعنى فذلك خارج عن باب الصفات لأن الموصوف قد يقوم به معنى ، ومع هــذا لا تستعمل فيه لفظ الصفة : كمن يقوم أو يقعد ، وقد يقول القائل : انى قائم فيكون قد وصف نفسه ، ولا يكون قد قام بمعنى ، فهذا الخلاف بعيد .

والقول فى أنه لا يكون كذلك لمعان معدومة ما قد ثبت ان العدم مقطعة للايجــاب ، مزيلة للاختصاص ، والعلل لابد فيهــا من ذلك ؛ وعلى أنه لايصح الفعل بالقدرة المعدومة ولا الادراك بالحياة المعدومة ، لمــا ذكر فى غير موضع .

وأمّا فى العلم فكان يؤدى الى كونه عالمــا بالشىء الواحد على وجه واحد، جاهلا به على ذلك الوجه ، لتجويز أن لا (1) يوجد ما عند وجوده يكون جهلا ، فلا اختصاص لهبأحدهما الاماله بالآخر؛ والكلام فىأنهلايصح أنيكون كذلك لمعان محدثة هو الذى مضى ، حيث دللنا على أنه لا يجوز أن يكون قد صار قادرا بعد أن لم يكن قادرا ، وانْ كان تفصيل القول فيه سيجىء من بعد ؛ فلا يبقى الا أن يجعل قادرا وعالمــا وحيا لمعان قديمة ، على ما ذهب القوم اليه .

والذى بدأ فى الكتاب بذكره فى هذا الموضــع ، مما يصلح أن يجعل دلالة على أنه لا يجوز أن يكون مستحقا لهذه الصفات لمعان أصلا على أى وجه وصف ذلك المعنى ، وهو ما قد ثبت من وجوب هذه الصفات له ــ جل وعز ــ ، والعلم بوجوبها ممكن من دون العلم بأن وجه استحقاقها ما هو ــ أهو للذات أو غيرها ــ اذا عرفت أنه لا يجوز أن يكون قد حصل قادرا بعــد أن لم يكن ، حتى يكون قادرا بقدرة محدثة ؛

فاذا صحذلكقلنا : الصفةالواجبة تستغنى بوجوبها عنمعنى، والدلالةعلىذلك صفة نفس العلم أنها لمــا وجبت استغنت عن معنى ، ووجه استغنائها عن المعنى وجوبها فقط ؛ ألا ترى أنها لو كانت جائزة لم / يكن بد من معنى وحين وجبت

99/أ

---

(1) : ان يوجــد .

استغنت عن معنى ؟ فعرفنا أن الصفة الواجبة مستغنية عن معنى ، وأن علة الاستغناء هو الوجوب لا غير ؛ ولولا أن الأمر كذلك ، لوجب فى علمه تعالى أن يكون علما لمعنى ، وهذا يؤدى الى ما لا حصر له من المعانى .

وليس لأحد أن يقول : ان العلة تبين من غيرها بصفتها التى لها فلم يجز استحقاقه لها لمعنى آخر ، وهذا سبيل العلم ، وليس كذلك العالم ، لأنه لا يبين من غيره بكونه عالما ، فجاز استحقاقه كونه عالما لأجل العلم ؛ وذلك لأنه فرق من وراء الجمع ، ألا ترى أنا قد قلنا ان الجائز من الصفات لا بد فيه من معنى، والواجب من الصفات يستغنى عن معنى ، وعللنا ذلك بما لا وجه لاعادته ، فسواء كان ذلك مما تقع به الابانة أو لا تقع فالحال لا يؤثر به وبعد ، فلو كان ما قالوه علة ، لم يمنع من كون ما قلناه علة أيضا ، فيقال : فالعلم يستغنى فى صفته الراجعة اليه عن معنى لوجوبها ، ولأن بها تقع الابانة ، فيجمع بين الوجهين فى التعليل ؛

وبعد ، فان القديم تعالى يبين من غيره من الذوات بكونه عالما من حيث استحقه على وجه لا يستحقه غيره ، فقد صارت حالته فى ذلك مشبهة لحالة العلم فى كونه علما ، فلا يصح لهم هذا الفرق .

ونحو هذا السؤال قولهم ان العلم لا يقوم به معنى لأنه معنى ، فلا يقوم به معنى آخر ، لأن الصفات لا تقوم بها الصفات ، وانما يصح ذلك فى الموصوف، وذلك لأنا نجمع بين هذين التعليلين ، اذ لا مانع .

وعلى أنه تعليل بفساد (١) الالزام فهو مؤكد له ، فكأنهم بينوا أن المعنى لا يصح قيام المعنى به ، ولو كان ذلك فى نفسه صحيحا لكنا لا نلزمهم ، فقد جعلنا وجوب الصفة أمارة للغنى عن المعنى ، ولم يورد القوم علينا فى ذلك الا متابعة ما قلناه ، من استحالة قيام المعنى بالمعنى للعلة التى ذكروها ؛ فقلنا لهم لا علة الا الوجوب لأنه لو كانت الصفة جائزة لم يكن بد من معنى ، وحيث وجبت استغنت عن معنى ؛

وبعد ، فكما يستحيل قيام المعنى بالمعنى ، فالقديم تعالى يستحيل قيام

---

(١) ب : لفساد .

المعانى به ، اذ ليس يرجع بذلك الا الى الحلول ، فكيف يصح هذا الانفصال والحال فى علمه تعالى وفيه على سواء ، فبطل هذا الفرق ؛

وليس الحال فى كونه تعالى عالما كالحال فى كونه مريدا ، فيقول قائل : كما صح أن يكون تعالى مريداً بارادة ولم يجب فى ارادته أن تكون ارادة لمعنى ، فكذلك يكون عالما لمعنى ولا يجب فى ذلك المعنى أن يكون كذلك لمعنى آخر ، وذلك لأن هذا بأن يؤكد ما نقوله أولى ، لأنه تعالى من حيث كان مريدا مع جواز أن لا يكون مريدا وجب اثبات الارادة ؛ ومن حيث كانت صفة الارادة قد حصلت مع الوجوب استغنت عن معنى آخر ، فهلا جرى القوم على هذه الطريقة ، وان كان كونه عالما واجبا أن يستغنى عن معنى .

فان قيل : ان وجوب الصفة انما يقدح فى استحقاقها لمعنى يصح حدوثه وأن لا يحدث ، فأما اذا جعلناها لمعنى لا بد من وجوده ، فما المانع من أن تكون واجبة وهى مع ذلك لمعنى ، وقد عرفتم أنّ كونه تعالى عالما كان يثبت واجبا — وان كان لمعنى قديم — كما ثبت ؛ وانْ كان للذات ، فكيف جعلتم وجوب الصفة دلالة على ما لو ثبت ، لكان لا يقدح فى الوجوب ؟

ب/٦١ قيل له : الأمر كما قلتم فى أنه لو ثبت عالما بعلم قديم لكان / كونه عالما فى الوجوب كما لو كان للذات ؛ ولكن اذا كنا قد عرفنا أن الصفة الواجبة فى بعض المواضع دليل على أنّ الصفة مقصورة على الذات ، وغير جائز وقوفها على معنى لوجوبها لا لشىء سواه ، فكيف يجوز أن يثبت الوجوب ومع ذلك يثبت عن علة ، وهل ذلك الا قدح فى طريقة الاستدلال ؟ فاذا امتنع ذلك / ، فليس الا أن أ/١٠٠ نجعل الوجوب أمارة للغنى عن معنى أصلا ، ولولا ذلك لجوزنا فى نفس العلم أن يكون علماً لأمر آخر لا يفارقه أصلا ، وقد ثبت فساد ذلك ، فبان أنه لا وجه لأجله يقع الغنى فىصفة المعنى عن معنى الاالوجوب ؛ فكل واجب يجب أن يشاركه فى ذلك والا انتقضت طريقة الاستدلال .

ولا يمكن أن يقال : قد أمكننا أن نصور فى كونه تعالى عالما معنى لا ينفصل وجوده عن وجوده تعالى وعن كونه عالما ، فجاز أن يكون عالما لمعنى ، وليس يتصور معنى من المعانى لا ينفصل وجوده عن وجود العلم ، فيحصل العلم علما لأجله .

لأنا نقول : متى رضيت بهذا ، فاجعل ذات البارى تعالى مما لأجله يصير علما ، لأنه مما لا ينفصل وجوده عن وجوده ، فتكون ذاته عالمه بالعلم والعلم علما لذاته (١) ، وهذا مما لا خفاء بفساده .

فان قال : اذا كانت الصفة الواجبة تنقسم ، فتارة تستند الى صفة أخرى وتارة لا تستند الى صفة أخرى ، ولم يقدح ذلك فى وجوبها ، فهكذا وجوبها لا يؤثر فى الحاجة الى معنى .

قيل له : ما أخرجناه من الصفات الواجبة عن أن تكون مستحقة لصفة أخرى ، ليس الا أن علة الغنى عن صفة أخرى ، حتى يسكن المقايسة بينها وبين الصفة الواجبة فى غناها عن معنى ، وانما لم يجعل لصفة أخرى ، لأن فى ذلك ابطالا لحكمها أصلا ، من حيث ان الذات بهذه الصفة ، تدخل فى كونها معلومة جملة وتفصيلا ، وعليها يقف الخلاف والوفاق ؛ فقلنا : يجب أن تكون مقصورة على الذات لئلا يبطل هذا الحكم فيها ، ولم يكن حكم الصفة الأخرى — وان وجبت عند شرطها — هذا الحكم ، فأمكن استنادها الى صفة أخرى ، وقد دللنا على أن الوجوب هو الذى أغنى عن العلة ، فيجب أن يتفق ذلك ولا يختلف ، وأن لا تدخله القسمة التى دخلت فى الصفات الواجبة .

فان قال : اذا كانت (١) الجائزة من الصفات يصح تارة أن تكون لمعنى ، وتارة أن تكون بالفاعل ، ولم تجر مجرى واحدا ، فكذلك الصفات الواجبة تنقسم ، فربما كانت للذات وربما كانت لمعنى لا ينفصل عن الذات .

قيل له : الأمر سواء من طريق المعنى ، لأن جواز الصفة دلالة على أنها غير مقصورة على الذات ، وأن لابد من أمر زائد على الذات ، ثم ذلك يختلف ؛ فالوجوب يجب أن يكون دلالة فى كل موضع على أن الصفة مقصورة على الذات، وأن لا تفتقر الى أمر زائد فيها ، فصح الآن بهذه الجملة أنه تعالى اذا كان كونه عالما واجبا ، فيجب أن يستغنى عن العلم .

وقد أورد فى الكتاب فى أن الصفة الواجبة تستغنى عن معنى وجها آخر :

---

(١) ب : بذاته .

(١) ب : كان الجائز .

وهو أن أحدنا لما وجب كونه عالما عند وجود العلم ، استغنى عن معنى آخر ، فكذلك يجب فى القديم تعالى ؛

وسأل فى أثناء الباب ما يكون سؤالا عليه خاصة وهو قولهم : انّ لكون أحدنا عالما طريقة لا فرق فيها بين أن يكون عالما بعلم واحد أو بعلم ثان أو ثالث ، فان الحال لا يفترق ، فلا وجه لاثباته عالما لمعنى آخر سوى هذا العلم الموجود ؛

وليس كذلك كونه تعالى عالما ، لأنّ الحال فيه تختلف ، فاذا كان عالما للذات كان له حكم ، وانْ كان للعلم كان له حكم آخر ، فأمكن أن يكون عالما بمعنى قديم ، وانْ كانت الصفة واجبة ؛ واستغنى أحدنا عنْ علم ثان لأنه لا حكم له ؛

والجواب عن ذلك : أنه ليس المعتبر فى هذا الباب الا وجوب الصفة فقط.

ولولا ذلك لأجزنا فى العلم أن يكون علما لمعنى ، لأنه سواء كان العلم علما لما هو عليه ، أو لمعنى ، فالحال فيما يوجبه لا تختلف ، ومع ذلك فلم يجعل علما لمعنى ، وبدلا من هذا لو كان مما يقدر فيه أنه كان يوجب كون العالم/عالما فى حال ولا يوجبه فى حال أخرى ، لوجب أن يكون عند الايجاب يفتقر الى معنى، على مثل ما نقول فى الحال لو صح أن يحل محلا وصح أن لا يحله ، لكان عندما يختص به يفتقر الى معنى ، وحيث وجب استغنى عن المعنى ، فصارت المراعاة ليست الا بما ذكرناه من الوجوب .

١٠١/أ

واعلم أنّ المتقدمين من شيوخنا دلوا على أنه تعالى لا يجوز أنْ يكون عالما بعلم قديم بوجهين أحدهما : أنْ جعلوا قديما ليس هو الله ، مثل مذاهب الثنوية والنصارى ، فى أنه خروج عن دين الاسلام ، وذلك لأنهم انما كفروا وصاروا خارجين عن الدين ، لا بشيء سوى الزيادة فى القديم على الواحد . ألا تراهم ليس يجعلون صفة أحدهما كصفة الآخر ، بل يخالفون بينهما على أقوى وجوه المخالفة ، فانهم يجعلون أحدهما بصفة النور والآخر بصفة الظلمة ، ثم يقولون : وأحدهما مطبوع على الخير والآخر على الشر ، وربما جعلوا أحدهما مواتا والآخر حيا . وكذلك النصارى تفصل بين القدماء التى تثبتها ، فتجعل أحدهما كلمة ، والآخر حياة ، والآخر الها حيا ، ومع ذلك فقد جعلوا فى الدين

قائلين بالتثليث ، ولحقتهم كلمة الكفر وألزموا القول بثلاثة آلهة . فكذلك يجب أن يكون حال القول بالزيادة على الواحد وان خالفوا بينهما ، فجعلوا أحد القديمين قادراً والآخر قدرة ، وجعلوا أحدهما عالما والآخر علما ، فهذه طريقة بيّنة فى هذا الباب اذا بنيناها على ما صار من باب المتعالم من دين المسلمين ، فان شئت رددت هذا الى طريقة عقلية ، فما ثبت فى القديم الآخر الذى جعلوه علما أن يكون بصفته تعالى ، وأن يكون البارى بصفة العلم ، وبعض هذه الصفات بصفة بعض ؛ وذلك بأن نبين أنّ القديم لابد من كونه مخالفا لغيره ، وأنّ مخالفته له لابد من أن تكون بكونه قديما وبما شاكله ، وأنّ ما به يقع الخلاف عند الافتراق ، به يقع التماثل عند الاشتراك .

فأما القول بأنه تعالى لابد من مخالفته لغيره فبيّن : لأنّ كل ذاتين فاما أن تنوب احداهما مناب الأخرى فيما يرجع الى ذاتها أو لا تنوب هذا المناب ، ولا واسطة بين النفى والاثبات . ولأجل هذا لم يكن بد من أن نثبت لكل ذات مخالف ، وان جاز أن لا يكون لها مماثل ، لأنه لا يمكن أن يعرف على ضرب من التفصيل الا باعتبار حاله مع مخالفه ، فنعلم أنه لا ينوب مناب غيره ؛ ومعلوم أنّ القديم تعالى لا ينوب مناب شئ من الحوادث ، ألا تراه لا يقوم شئ منها مقامه فيما يرجع الى ذاته ، فانّ وجوده فيما لم يزل واجب ، ولا يصح وجود هذه الحوادث لم يزل ؛ واذا لم يكن بد من مخالفتها له ، لم يكن بد من مخالفته لها أيضا لأن الخلاف مما يتعدى ، فلا تصح مخالفة شئ لغيره الا وذلك الغير مخالف له أيضا ، واذا وجبت مخالفته لغيره ، لم يكن بد من تعليل الخلاف ، لأنّ نفس ما به يثبت التعليل فى موضع ، يقتضى ثبوت / التعليل ٦٢/ب هٰهنا ؛ ألا ترى أنا نقول : ليس هذا بأن يكون مخالفا لغيره أولى من أن لا يكون مخالفا له لولا أمر من الأمور ، فنعلله (1) بأمر من الأمور ، ولأن معنى الاختلاف يقتضى التعليل لأنه غير نائب منابه فيما يرجع الى ذاته ، فلا بد من مفارقته له بأمر يرجع الى ذاته ، وهذه طريقة التعليل .

فاذا وجبت مخالفته لغيره ، فامّا أن تكون لأمر يرجع الى أنه ذات ، وهذا لا يصح ، لأنّ ما يخالف به الشئ غيره لا يصح ثبوته لمخالفه لأنه يزيل الاختلاف ؛ والذوات فى كونها ذواتا مشتركة ، فلا بد من أمر زائد على الذات ،

(1) ب : فنعلله بثبوت أمر .

فامّا أنْ يكون صفة أو غيرها ؛ والصفات امّا أن تستحق للذات أولا للذات ، وإذا لم تكن / للذات فامّا أن تكون لمعنى أولا لمعنى ، فاذا لم تصح مخالفته ١٠٢/أ لغيره بشىء من الصفات فلابد من أمر زائد عليها ، فامّا أن يكون الفاعل أو وجود معنى ، ونحن نبين أنه لا يجوز وقوع المخالفة الا بصفة ذاتية ليتم ما نريده .

أما وقوع مخالفة الشىء لغيره لمعنى فلا تصح ، لأنه يوجب فى نفس المعنى أن يخالف غيره لمعنى آخر ، ثم كذلك حتى يؤدى الى ما لا حصر له من المعانى ؛ ولأنه كان يجب فى الأعراض أن لا يخالف بعضها بعضا ، وأن لا تخالف الأجسام ، والا اقتضى أنها تخالف لمعان ، وذلك فى الأعراض يمتنع ، ولأنه كان يجب صحة زوال ذلك المعنى فتخرج الذات عن الخلاف ، وهذا مما لا يصح ، لأنه فى كل حال لابد من أنْ يكون معلوما على وجه يسد مسدّ الآخر ، أولا يسد مسدّه فى كونه معلوما ؛ ولأنه كان يجب فى الجسمين أن يكونا مثلين من وجه مختلفين من وجه آخر ، وذلك بأن يوجد فيهما جميعا السواد ، ثم يستبد أحدهما بوجود الحلاوة فيه والآخر بوجود الحموضة ، وقد عرفنا فساد ذلك ، ولأنه كان يجب فى الجسم أن يصير مخالفا لنفسه ، وذلك بأنه يوجد فيه المعنى الذى لو قدرناه موجودا فى غيره لاقتضى مخالفته له ، فكان يجب اذا وجد فيه مثله أو هو بعينه ، أن يصير مخالفا لنفسه وهذا محال ؛ ولأنه كان يجب فى المعدومات أن لا يثبت فيها اختلاف ، فانّ استحقاقها للصفات من جهة معان لا يصح ؛ وهذه الوجوه تبطل أن يكون مخالفا لغيره لصفات المعانى .

وغير جائز أنْ يكون الفاعل مؤثر فى مخالفة الشىء لغيره حتى يجعله مرة مخالفا ومرة غير مخالف ، والا كان يصح مع وجوده أن لا يكون مخالفا لغيره ، بأن لا يختار الفاعل أن يجعله مخالفا وهذا ظاهر البطلان ؛ فليس يبقى بعد ذلك الا أن يقول قائل : يخالفه بصفة لا لمعنى ، وذلك ان كان من صفات الذات فهو الذى نريده ، وان كان مما ليس للذات ولا لمعنى فهو كالحدوث فى هذه الحوادث ، وغير جائز أن يكون لها تأثير فى الخلاف ، بدلالة أنه كان يجب فى الحوادث أجمع أن تكون متفقة متماثلة ، للشركة فى صفة توجب المخالفة — وما هذا حاله فبالاتفاق فيه تقع المماثلة ؛ ولأنه كان يجب لو زال عنه الحدوث أن يخرج عن الخلاف . ومعلوم أنه ان بقى أو عدم لم يخرج عن الخلاف ، ولأجل ذلك كان مخالفا قبل الحدوث ؛ ولأن الحدوث متجدد على هذه الذوات ، وما به تقع المخالفة يجب استدامته ، ولأنه كان يجب اذا عدم أن يصير مخالفا

لنفسه ؛ فاذا استقرت هذه الجملة جئنا الى القديم جل وعز فقلنا : لا يجوز أن تكون مخالفته لغيره بالصفات التى تتبع المعانى ، ولا بالصفات التى هى لا للنفس ولا لمعنى من كونه مدركا ، وليس الالهية بصفة زائدة على كونه قادرا على أصول النعم ، ولا يصح استحقاق الخلاف لكونه واحدا ، لأنه ان رجع به الى أنه على صفات مخصوصة لا يشاركه فيها ولا فى أحدها أحد فهو الذى نريده ، وان كان المرجع به الى امتناع الانقسام عليه فذلك نفى — وان كان قد يشاركه فى ذلك غيره — ، وغير جائز أن يقال : لاختصاصه بصفة تصح عليه المعانى القديمة فيخالف غيره لأن كلامنا هو فى تلك الصفة ما هى ؟ وان كانت لو أمكنت الأشارة اليها ، لكانت اذا لم تجر مجرى الصفات التى تجعل الخلاف بائنا لأجلها ، ما كان لتقع به المخالفة ، من الوجوب الذى نذكره ، فما لأجله يقع الخلاف بذلك يقع بهذه الصفات ؛ وعلى أنّا لا نسلم لهم صحة أن يكون على صفة يصح اختصاص المعانى به ، لأن هذا يوجب تحيزه ، فانّ الصفة التى تؤثر فى ذلك ليس الاّ ما قلناه ؛ فيجب أن يكون الخلاف واقعا بكونه قديما وما جرى مجراها من / الصفات الواجبة له . ١٠٣/أ

وغير جائز أن ندعى مخالفته لغيره بمجموع هذه الصفات ، لأنا بأن نعلم بعض هذه الصفات نعلم الخلاف وان لم نعلم سواه ، والعلم بالمخالفة يقف على العلم بما به تقع المخالفة ، فلهذا اذا عرفنا كون السواد سوادا عرفناه مخالفا لغيره ، وان أجزنا أن يكون مع كونه سوادا حلاوة ، فيجب أن يكون بكونه قديما على الانفراد يقع الخلاف ، وكذلك بكونه قادرا ، وعالما ، وحيا .

فاذا صحت هذه الجملة قلنا : فلو كان له علم قديم لوجبت مماثلته له فى كل صفة ، لأن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الشركة فى سائرها ويوجب المماثلة ، وذلك لأنه قد ثبت أن الصفة التى بالافتراق فيها تقع المخالفة وبالاتفاق فيها تجب المماثلة ، لولا ذلك لخرجت هذه الصفة من أن تكون طريقا لتمييز هذه الذات عن غيرها ، فلولا مماثلة القديمين لم يجز اشتراكهما فى كونهما قديمين ، كما لولا تماثل السوادين لم يصح اتفاقهما فى كونهما سوادين ، وهو الصفة التى بها يقع التمييز بين السواد وبين غيره ؛ واذا كان كذلك وجب فى العلم أن يكون مثلا للعالم ، وفى العالم أن يكون مثلا لعلمه ، وهذا يقتضى أنها علماء أو علوم ، أو قدر ، الى ما شاكل ذلك .

وليس لأحد أن يقول : فهذه القضية انما تجب ، لو ثبت أنه تعالى عالم لنفسه أو قادر لنفسه ، فكان بالاشتراك فى صفة من صفات الذات أن تقع الشركة فى سائر صفات الذات ؛ وأنتم بعد فى ذلك ، فكيف تقولون ذلك وعندكم أنّ العلم ليس بعلم لنفسه ، فبالاشتراك فى القدم كيف يجب الاشتراك فى كونهما علمين ؟

وذلك لأنه قد ثبت أنّ القدرةَ قدرةً لنفسها ، وكذلك الحياة ، ولو قدرنا وجود علم قديم ، لكان علما لنفسه ، واذا صح ذلك وجب فى العالم ، من حيث شارك العلم والقدرة والحياة فى كونه قديما ، أن يشاركها فى هذه الصفات ، فيكون العالم بصفة القدرة ، وبصفة العلم ، فانْ لم نلزمهم فى العلم أن يكون عالما من حيث كان العالم عالما لنفسه ، فقد لزمهم اذا صار القديم بصفة القدرة: ومن حكم القدرة / أن توجب كون القادر قادرا ، وأن توجب كون القدرة قادرة ، أو كون العلم قادرا الى ما شاكل ذلك من وجوه الالزام ، اذ لا يجوز أن تكون قدرة و لاتوجب كون القادر قادرا ، فاذا لم يصح أن يوجب كون نفسه قادرا لأن من حكم العلة أن توجب الصفة ، لا لنفسها بل لغيرها ، ولأن عندهم أنه لا يكون قادرا الا بقدره ، وهذا يقتضى كونه قادرا لنفسه ولغيره ، فاذا كان كذلك صح الالزام ، ولزمهم القول بالتثنية من هذا الوجه .

ب/٦٣

وليس يصح ما سأل نفسه بعد ذلك فى فصل من قولهم : انا لا نصف هذه المعانى بأنها مخالفة لله ، ولكن نقول انها خلافة ، لأنّ المخالف انما يكون موصوفا، فأما الصفات فلا يصح وصفها بذلك ، فصار مثل ما يقال فى الجسم انه متحرك ولا يقال فى الحركة مثل ذلك ، وهذا ظاهر السقوط لأن الغرض ليس هو مايرجع الى العبارة بل هو ما يرجع الى المعنى ، والذى بيناه مما لابد لهم من تسليمه لأناقدقلنا : امّاأن يكون نائبا منابه أولا ينوب منابهفيما يرجع الى ذاته، وهذا مما لايختلف الحالفيهسواء كانذلك صفة أوموصوفا ، فسواء قالوا انهاخلافة أومخالفة له فالحال واحدة ، ويفارق ذلك الحركة والمتحرك ، لأن فائدة قولنا متحرك لا تتأتى الا فى الجسم دون نفس الحركة ، وفائدة الحركة لا تتأتى الا فى المتحرك ، وقد بينا الغرض بقولنا انه مخالف / لغيره ؛ والفصل الذى أورده من بعد قولهم : انهما مثلان من حيث القدم ، ولكنهما مختلفان لأنّ أحدهما عالم والآخر علم ، ولأنه قد يجوز أن يكون الشيئان مثلين من وجه مختلفين من وجه ، فباطل من وجوه :

١٠٤/أ

أحدهما : أنّ الخلاف والوفاق بين الذاتين كالوجود والعدم فى الذات الواحدة ، فكما لا يجوز أن يكون الشىء موجودا من وجه معدوما من وجه ، فكذلك الحال فى الخلاف والوفاق ، ألا ترى أن المرجع بذلك الى الاثبات والنفى اللذين لا يحتملان واسطة بينهما ، فكيف يصح ما قالوه ؟ ويبين صحة ذلك ، أنه اذا كان معنى الخلاف أن لا يسد أحدهما مسد الآخر فيما يرجع الى ذاته ، والوفاق على النقيض من ذلك ؛ فالقول بأنهما يختلفان من وجه ، ويتفقان من وجه ينقض ذلك ، لأنه على هذا الموضوع لا يكون قد جعل الخلاف واقعا بكل مايرجع الى ذاته ، ولا الوفاق كذلك ، بل (١) جعل الخلاف ببعض ما يرجع الى ذاته دون بعض، وهذا يزيل فائدة الخلاف ؛ وبعد فلو كانا مثلين عند الاتفاق فى كل صفة ، لكانا مختلفين عند الافتراق فى كل صفة ، وهذا يوجب أن لا يشتركا فى كونهما قديمين أصلا .

وبعد ، فاذا كان الذى به تقع مخالفته لغيره كونه قديما ، وقد شاركه ما خالفه فى كونه قديما ، مماثله من هذه الجهة ، فقد صار نفس ما به يخالفه به يوافقه ، وهذا يعيد الخلاف وفاقا والوفاق خلافا ؛ وهذه الطريقة من الالزام متوجهة عليهم اذا لم يجعلوا القديم مخالفا لغيره الا بكونه قديما ، فيقولون انه يوافق علمه بالقدم ويخالفه بالقدم ، فحينئذ يكون الخلاف وفاقا والوفاق خلافا ؛ ولا بد لهم من ذلك على أصلهم من وجهين ؛

أحدهما : أنه لا يصح كونه تعالى مخالفا لعلمه بكونه عالما ، أو قادرا ، أو حيا لأنها صفات تتبع المعانى ، وبصفات المعانى لا يقع الخلاف ، فيجب أن تكون صفة من صفات ذاته توجب المخالفة ، وعلى هذا فانّ العلم بكونه علما يصلح أن يخالفه جل وعز ، وكذلك القدرة والحياة لما لم يكن ذلك من صفات المعانى ، فيجب أن تكون المخالفة مقصورة على كونه قديما الذى هو للنفس ، وبه تقع المخالفة فقط .

والوجه الثانى أنهم يجعلون على ظاهر كلامهم صفة القدم مختلفة فى هذه القدماء ، فيكون أحد القديمين يخالف صاحبه بكونه قديما ، وقد قالوا انه يماثله بذلك (١) من وجه آخر ، فيعود الخلاف وفاقا ؛ فأمّا ان جعلوا ما به تقع المخالفة غير ما به تقع الموافقة ، فذلك يفسد من وجه آخر ، وهو ما قد بينا أن المؤثر فى

---

(١) ب : لما .

(١) من : ساقطة من نسخة ب .

المخالفة هو الذى بالشركة فيه تجب المماثلة ، فلا يصح أن يكون مثـلا لعلمه من وجه ومخالفا له من وجه آخر ؛ وقد ألزمهم فى الكتاب على طريقتهم فى تجويز قديم ليس بقادر ولا عالم ، أن يجوزوا ثانيا لله عز وجل من حيث القدم ، ومخالفا له من حيث أنه تعالى قادر ، ويكون هو عاجزا ، حتى لا يجدوا من جهة العقول طريقة الى نفى قديم عاجز مع الله ، ولا يمكنهم أن يقولوا انّ فقد الطريق اليه ، والدليل عليه ، يوجب نفيه ؛ لأنه كما ليس ههنا طريق الى اثباته ، فليس الى نفيـه طريق الا من الوجه الذى بيناه ؛ فهذه طريقة القول فى الدلالة التى ذكرناها وهى عامة فى نفى سائر المعانى .

ثم دل بوجهين يختصان القدرة فقـال : لو كان قادرا بقـدرة لاقتضى أن لا يصح منه الفعل بها أصلا ، لأن من حكمها — لأمر يرجع الى نوعها وقبيلها — أن لا يصح الفعل بها ، ولا يثبت لها التأثير الا بضرب من استعمال المحال ، امّا فى ١٠٥/أ الأفعال أو فى أسبابها ، بدلالة أن الفعل باليمين بالقدرة التى فى اليسار / لا يقع الا بعد الاستعانة بها ، وبهذا تفارق القدرة سائر المؤثرات فى الأفعال ؛ ألا ترى أنّ العلم والارادة يحلان القلب ، ثم يقع الكلام بهما خبرا ونصحا ، والكتابة حسنة بديعة فلا تحتاج الى هذا الضرب من الاستعمال ؛ فاذا صحت هذه الجملة ، فهـو تعالى لو كان قادرا بقدرة ، لم تخل اما أن تكون حالّة فيه أو لا فى محـل ، لأن حلولها فى غيره لا شبهة فيه ؛ فانْ كانت حالّة فيه ، اقتضى أنه محل ، وان كانت لا فى محل اقتضى أن الفعل بها لا يصح ، لأنه اذا كانت وهى موجودة فى محـل لا يصح الفعل بها فى محل سواه ، فبأن لا يصح الفعل وهى لا فى محل أصـلا أولى ، وليس يمكن أن يقال انه انما وجب ذلك فى هذه القدرة لحدوثهـا وتلك القدرة هى قديمة فلا تحتـاج الى اسـتعمال المحـل ، وذلك لأنه لو كانت علة الحاجة الى استعمال المحل حدوثها ، لكان لا يصح فى العلم والارادة مع الحدوث أن يثبت تأثيرهما من دون هذا الوجه ، فيجب أن يكون الفرق بينهما أمراً راجعا الى النوع ؛ وبعد فهى فى حال البقاء كهى فى حال الحدوث ، فعرفت أنه لا تأثير للحدوث أصلا .

والدليل الثانى فى القـدرة : أنه لو كان قادرا بقـدرة لأدّى ذلك الى أن لا يثبت قادرا أصلا ، لأن اثباته قادرا هو باثبـاته فاعلا ، واثبـاته فاعلا هو بأن نعرف أن ههنا أجناسـا لا تدخل تحت القـدر ، فلو ثبت أنه قادر بقدرة لعـاد بالنقض على هذه الجملة ؛ وذلك لأنه كان لايصح حدوث هذه الأجنـاس — نحو

الجواهر والألوان — من جهته ، لأنا قد عرفنا أنّ مقـدورات القـدر متفقـة الأنواع ، وانْ كانت هى فى أنفسها مختلفة ، أعنى القدرة ، وعلى هذا يتعـذر على القادرين منّا ايجاد هذه الأجناس ، فعرفنا أنّ كل قادر بقـدرة يجب فيـه أن يكون سبيله هذا السبيل ؛ ويبين هذا أن مخالفة قدرته لقدرنا هى كمخالفـة بعض هذه القدر لبعض ، فكأن وجوب اتفاق متعلقاتها لأمر يرجـع الى أنهـا قدر فقط ، بدلالة أنّ العلوم وما شاكلها لا يجب اتفـاق معلوماتهـا ، فثبت من ذلك أنه لا يصح أن يكون تعالى قادرا بقدرة .

ب/٦٤ ومما / يختص العلم ، أنه كان يجب لو كان علمه واحـدا على ما يقـوله القوم ، أن لا يعلم الا معلوما واحدا على التفصيل ، لأن العلم — لأمر يرجـع الى نوعه — لا يجوز تعلقه الا بمتعلق واحد مفصلا ، ويشابه فى ذلك الارادة ويخالف القدرة والشهوة وغيرهما ؛ وانما نعلم أنه لا يتعدى المعلوم الواحـد ، لعلمنـا أنه اذا كان ههنا علمان يتعلقان (١) بمعلومين متغايرين فهما مختلفان ، ولا وجـه لاختلافهما الا تغاير متعلقهما ، بدلالة أنه لو كان معلومهما واحـدا لتماثلا ؛ فاذا كان كذلك وجب فى العلم الواحد — لو حصل متعلقا بمعلومين — أن يصير بصفة مختلفين وهذا بعيد ، والى أنه يكون مخالفا لنفسـه ، ولا يلزم فى صفته بكونه عالمـا أن تكون مثل الصفة ومخالفة لها ، لتعلقها بما تتعلق به علومنـا وبغيره ؛ لأن التماثل والاختلاف فى الصفات مجاز ، وليست متعلقة فى الحقيقـة فيقـال فيها هذا القول ؛ ولا يلزم فيه تعـالى أن يكون مخالفـا لعلومنـا من وجـه ، ومماثلا لها من وجه ، لأن تعلقه تعلق العالمين من دون تعلق العلوم ؛

ويوضح ذلك أنه لو جاز فى علمه أن يكون بهذه الصفة ، لجاز أن يكون بصفة الحياة وبصفة القدرة ، لأن مخالفة أحد العلمين للآخر ، اذا تغاير المتعلق ، هى كمخالفة العلم للقدرة والحيـاة ، واذا كان كذلك وجب أن يستغنى بالمعنى الواحد عن سائر المعانى ، وأن يستغنى بذاته عن العلم .

١٠٦/أ وكما تدل هذه الطريقـة على / أنه ليس بعـالم بعلم قديم ، فكذلك تدل على أنه لا يصح كونه مريدا بارادة قديمة ، لأنها فى هذه القضية تجرى مجـرى العلم ؛ ولم يمكن ذكرها فى القدرة لأنها تتعلق بمقدورات غير متناهيـة ؛ وتدل فى العلم خاصة وفى الالارادة أيضا وفى الحياة ، وانْ كان فى الحيـاة نسلك غير

(١) ب : مختلفـان .

هذا الوجه الذى نسلكه فى العلم والادارة ، لأنك تقول : انَّ الحياة كلها متماثلة ، فلا يصح أن تكون حياته قديمة الا وحياتنا كذلك ، والا اقتضى أن يفترق المثلان فى صفة من صفات الذات ؛ وفى اثبات التماثل فى الحياة أجمع ، هو أن نبين أن الكل يشترك فى صحة الادراك بها ، وهو من أخص حكمها

وأمَّا فىالعلم والارادة ، فلابد منأن نعتبر التعلق فنقول : اذا تعلق العلمان والارادتان بمتعلق واحد على أخص ما يمكن ، فذلك أمارة التماثل ، بدلالة أن الضد لو طرأ عليهما وهما فى محل واحد لانتفيا به ، فلو كانا ضدين لتعذر اجتماعهما ، ولو كانا مختلفين لما انتفيا بشىء واحد ، فليس الا تماثلهما ، ولم يكن تماثلهما الا للتعلق بمتعلق واحد على أخص ما يمكن ، اذ لا يجوز أن تكون جهة التماثل الاجتماع فى محل واحد ، لأن المثلين قد يفترق بهما المحل ، والمختلفان قد يجمعهما محل واحد فيجب عند ذلك تماثلهما ؛ ولا يكون لأحد أن يقول : اذا كان أحدهما موجبا للصفة لزيد والآخر يوجب الصفة لعمرو فقد اختلفا ، وذلك لأن الذى يرجع الى ذات العلم هو ايجابه الصفة لعالم ما ، وتعلقه بمتعلق مخصوص ، وقد اتفقا فى ذلك ، فافتراق العالمين بهما هو كافتراق المحل بهما ، وهذا مما لا يكشف عن الاختلاف على ما ذكرنا .

ويدل فى العلم أيضا ــ وانْ كان قد أخَّر ذكره فى الكتاب ــ هو أنه لو كان عالما بعلم ، لكان يجب أن يكون له ضد فى الحقيقة يضاده ، وفى مضادة ضده له خروج عن الوجود الى العدم ، وهذا ممتنع فى القديم ؛ ويجب أيضا أن تكون صفته بالعكس من صفة هذا العلم القديم ، حتى يكون معدوما لذاته ؛ ويجب صحة وجود أحدهما بدلا من الآخر ، وهذا فى القديم لا يصح ، ويجب أن يكون امتناع وجود هذا الضد هو لأجل وجود العلم القديم وهذا لا يصح ، بل امتنع وجوده لأنه ينقلب جنسه لو وجد فمما لم يزل ، وانما أوجبنا أن يكون له ضد فى الحقيقة لأنه قد ثبت له ضد فى الجنس ، بدلالة أنَّ الجهل الموجود فى أحدنا اذا تعلق بمتعلق علمه فهو ضده فى الجنس ؛ ألا ترى أنَّ فائدة التضاد فى الجنس ثابتة فيه ، لأنا نريد بذلك أنه يمتنع اجتماعهما فى محل واحد ، أو موصوف واحد ، وعلى هذا يكون الجهل الموجود فى قلب زيد ضد للعلم الموجود فى قلب عمرو فى الجنس للمعنى الذى قدمناه ، واذا ثبتت هذه الجملة ، وجب أن يكون له ضد فى الحقيقة .

ألا ترى أن ما ليس له ضد فى الحقيقة فلا ضد له فى الجنس ، وكل ما له ضد فى الجنس فله ضد فى الحقيقة ، ولهذا لا يعرف التضاد فى الجنس الا بثبوت التضاد فى الحقيقة ، ولولا صحة هذه الطريقة لأجزنا أن لا يكون فى الأكوان ما (١) لاضد له فى الحقيقة وله ضد فى الجنس ، فيمتنع خروج الجوهر عن كونه كائنا فى جهة ، وقد عرفنا خلافه .

فأما الوجه الذى خصه بالحياة ، فهو أنه اذا لم يجز اختصاص تلك الحياة به حتى تكون حالة فيه ، وليس الا وجودها لا فى محل وفى وجودها لا فى محل اخراج له تعالى عن صحة كونه مدركا بها ، لأن لمحلها تأثيرا فى الادراك ؛ والطريقة ١٠٧/أ كالطريقة فى القدرة ، فصار كونه حيا بحياة عائدا على حكم / كونه حيا بالنقض ، وهو كونه مدركا .

وقد دل فى الكتاب بدلالة أخرى تشمل سائر الصفات ، وذلك لأن الظاهر من مذهب القوم أنهم يجعلونه تعالى قديما لنفسه ، وان كان ربما جرى كونه قديما بقدم ؛ ولكن افساد ذلك ظاهر ، لأنه كان يجب فى قدمه أن يفتقر الى معنى آخر هو قدم ، ثم كذلك ؛ ويبين هذا أنه لو احتاج فى كونه قديما ــ مع وجوب الصفة له ــ الى معنى ، جاز فى صفة القدم مثله ، كما قلنا فى صفة العلم ، واذاكان قديما لنفسه وكان قد استحق باقى الصفات على الحد الذى استحق كونه قديما ، وجب أن تكون الطريقة فى المؤثر لا تختلف ، ولولا ذلك لأجزنا فى كون السواد سوادا أنه بالفاعل ، مع أن سوادا آخر هو لذاته ، وان كانا فى الاستحقاق على سواء ؛ وكذلك فى كون أحدنا عالما وكون غيره من المحدثات عالما ، وكذلك فى كون هذا الجوهر كائنا وكون غيره من الجواهر كائنا ، وقد ثبت خلافه ــ ولم يكن الوجه فى هذا الا أنها صفات تستحق على طريقة واحدة ، فامتنع اختلاف المؤثر فيها .

والدلالة على صحة هذا الأصل أنّ مجرد الصفة معرض للاحتمال ، فيصبح أن تكون للنفس أو لمعنى أو لا للنفس أو لا لمعنى ، فانما نعلم اختصاص الصفة بوجه من الوجوه التى تعلل لأجله بكيفية استحقاقها لا غير ، واذا صح ذلك وكان كونه قديما للنفس ، وجب مثله فى كونه عالما وقادرا ، وقد جرى فى كلام ابن أبى بشر فى الفرق بين الموضعين : انّ الموجود لا يستحق الوجود شاهدا وغائبا

---

(١) ب : ماله ضد .

ب/٦٥ لمعنى ، وليس / كذلك كونه عالما ، وهذا باطل ؛ لأنا انما اعتبرنا كيفية استحقاق الصفتين على سواء ، فافتراقهما من هذا الوجه لا يؤثر فيما أردنا ، كما لم يؤثر أن يقال : ان الوجود قد يستحق بالفاعل دون كونه عالما فهذه طريقة القول فى ذلك.

ثم انه حيث بيّن الكلام فى الصفات ، وتكلم على المخالفين فى وجه استحقاقهما ، أورد فى آخر الباب فصلا وتلخيصه أن صفات القديم تعالى على ضربين : أحدهما يستحقه جل وعز فى كل حال ، فذلك على أى حال كان يقال : هو للنفس ، لأنه لا يجوز خروجه عنها أصلا . والثانى هو ما يثبت له لا فى كل الأحوال : ثم هذا على ضربين : أحدهما يقف على شرط وهو كونه مدركا ، والثانى يقف على معنى وهو كونه مريدا وكارها ، وما خرج عن ذلك فهو اما أن يرجع الى النفى ، أو يكون من باب ما ترجع الصفة فيه الى الأفعال لا اليه .

ــ فصــل ــ

(فى التنبيه على عمدهم والجواب عنها)

اعلم أن القوم يعتمدون فى كونه على هذه الصفات لمعان على الشاهد : ويزعمون أنه اذا كان أصل الصفة طريقة الشاهد فكذلك كيفية استحقاقها ، فاذا كنا نعلم أنه متى خرج عن كونه قادرا خرج عن صحة الفعل ، ومتى كان قادرا صح الفعل منه ، ثم عرفنا مثله فى كونه عالما بعلم ، لأنه متى خرج عن وجود العلم فيه خرج عن كونه عالما ، ومتى وجد فيه العلم كان عالما ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فيجب مثله فى الغائب .

وقال فى تدريس هذا الكتاب : ان أولى ما يكلمون به فى هذه الشبهة ، أن يطالبوا بالدلالة على أن أحدنا عالم بعلم ، لتصح منهم طريقة المقايسة ، وانما كان كذلك لأنهم فى ذلك بين أن يسلكوا الطريقة الصحيحة من أنه حصل عالما مع جواز أن لا يكون عالما ، أو ان لم يراع الجواز ، فحصول الصفة بعد أن لم تكن ، ومعلوم أن واحدا من هذين الوجهين لا يصح فيه تعالى ، فكيف يقاس ١٠٨/أ الغائب على العالم منا / مع أن الذى اقتضى فى أحدنا أن يكون عالما بعلم لا يصح فيه جل وعز ؛ وبين أن يفزعوا الى وجوه أخر يذكرونها ، فتلك طريق لهم فى أصل المسألة ؛ ولا يكون لتقديم هذه المقدمة فائدة ، مثل أن يقولوا : ان حقيقة العالم

مَنْ له علم ، أو العالم مشتق من العلم ، أو الفعـل المحكم دليل على العلم ، أو مجرد كونه عالمـا يقتضى العلم ، وكل هذا مما لو ثبت لصلح أن يكون شبهة لهم فى أصل المسألة ؛ فاذا كان كذلك بطل تعلقهم بالشاهد ، وحصـلوا أن أحدنا اذا كان عالمـا بعلم فكذلك القديم ، وليس كل صفة استحقها أحدنا لمعنى أو لوجه آخر ، يستحقها القديم على ذلك الحد ؛ ألا ترى أنَّ أحـدنا يستحق الوجـود بالفاعل والقديم يستحقه لذاته ، وانما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة ذكرها فى الكتاب على طريقـة التقريب لا على طريقة التحقيق والثبات والوجود : أحدها أن تكون حقيقة الصـفة هى العلة ، والثانى أن تكون مجرد الصفة تقتضى العلة ، والثالث أن ما دل على الصفة دل على العلة ، فاذا لم يكن أحد هذه الوجوه ، حل محل الوجود الوجود فينـا وفيـه تعالى ، وحل أيضا محل المنافاة بين الألوان ، وانْ كانت لوجوه مختلفـة ، الى ما شاكل ذلك من نظائره .

والذى يمكن ذكره فى مثال الأول هو أن حقيقة الأسود أن فيه سـوادا ، فيكون مثال ما ذكرناه من أن الصفة حقيقتها العلة ؛ وانما قلنـا أنه تقريب لأنه ليس للأسود بكونه أسود حال تستحق السواد ، بل المرجع بكونه أسود ليس الى أكثر من أن فيه السواد ، فكيف تجعل ذلك علة فى كونه أسود الاَّ أن تجعل علة الاسم فتكون تسميته بأنه أسود للسواد الذى فيه .

وأما الثانى : فالحدوث مجرد (1) دلالة على ما يؤثر فيه ؛ وهذا وانْ كان صفة ، فليس المحدث علة فى حدوث الحادث ، فكيف يكون مثلا لدلالة مجرد الصفة على العلة ، الا على ضرب من التقريب .

وأما الثالث : فهو أبعد من الأولين فى المثال ، الا أن نجعل مثاله الأسـود والسواد وفيه ما تقدم .

فأما دعواهم أنَّ حقيقةَ العالم مَنْ له العلم فبعيـدة ؛ لأنه كان يجب فى العارف منا بالعالم أن يعرف العلم ، لأن العلم بالحقائق ، وما هى حقائق فيه ، هذه حاله ؛ ومعلوم أنَّ أحدنا يعرف العالم عالمـا وانْ لم يعرف العلم ، وعلى هـذا يعرف باقى الأعراض كونه عالمـا ولا يعتقد العـلم على جمـلة أو تفصيل ، بل

(1) فى الأصل : مجردة .

يعتقده عالما لنفسه على ما ذهب اليه النظام ، وبهذا يفارق سائر الحقائق ؛ ألا ترى أنه لا يعرف الأسود أسود مَنْ لم يعرف سواده على جملة أو تفصيل ، وكذلك الفاعل وغيره من أسماء الحقائق ولا يبطل ذلك بصحة الفعل وكونه قادرا ، لأنه لا يعرف قادرا الا مع العلم بصحة الفعل على جملة أو تفصيل لما كان حقيقة له ؛ وأما مجرد كونه عالما فكيف يقتضى العلم ، والصفة اذا تجردت كانت معرضة للاحتمال ، فقد يجوز أن تكون بالفاعل ، وقد يجوز أن تكون للذات ، وقد يصح أن تكون لمعنى ، ويصح أن تكون لا للذات ولا لمعنى ، ولولا ذلك لكان مجرد صفة العلم تكون لمعنى آخر ، وهذا ظاهر السقوط ؛ فصار الذى يكشف عن المعنى حصول الصفة مع جواز أن لا تحصل ، على الشروط التى نذكرها فى اثبات الأعراض .

فأما دلالة الفعل المحكم على العلم فأبعد ، لأن الدليل انما يدل على ما له به تعلق ، ومعلوم أن الفعل المحكم لا تعلق له بالعلم ؛ ألا ترى أن العلم وجوده مقصور على بعضه ، وصدور الفعل المحكم هو من الجملة ، فيجب أن يدل على اختصاص الجملة ، بمفارقة بينها وبين غيرها .

فأما دلالته على العلم فدلالة منه على مالا تعلق به ؛ وبعد ، فلا شبهة فى ١٠٩/أ دلالة الفعل المحكم على صفة العالم ، فلا يجوز مع ذلك أن يكون دليلا على العلم/ لأنه يقتضى أن الشىء الواحد من الوجه الواحد يدل على أمرين مختلفين ، وهذا باطل بما نبين فى موضعه . وبعد ، فلو دل الفعل المحكم على العلم ، لوجب أن يصح من أحدنا لأجل العلم الموجود فى قلب غيره ، أن يفعل الأفعال المحكمة اذا اتصل ذلك الغير به ؛ لأنه على هذا الموضوع ، حال العلم الموجود فى قلب غيره كحال العلم الموجود فى قلبه ، اذا لم نرجع بذلك الى ما قلناه من الصفة التى بها يفارق العالم غيره ، وقد ذكر أبو هاشم هذا الوجه ، وما تقدم أظهر .

وقد دل فى أثناء الكلام على أن للعالم بكونه عالما حالا ، ليثبت دلالة الفعل المحكم عليها ، فقال : لو كان المرجع بقولنا عالم الى وجود العلم فى قلبه ، لم يمتنع أن يوجد فى قلبه جزء من العلم ، وفى جزء آخر جزء من الجهل بذلك المعلوم ، فان الضدين اذا تغاير المحل بهما لم يمتنع اجتماعهما فى الوجود ، وحيث عرفنا امتناع ذلك ، فيجب أن يدل هذا على اختصاص الجملة بحال ، وأن العلم يوجب ضد ما يوجبه الجهل ، وحصوله على صفتين ضدين لا يصح .

فأما قولهم انّ قولنا عالم اشتقاق من العلم فباطـل ، بل هو رجـوع الى ثبوت مفارقة بينه وبين غيره ، ولولا صحة ذلك لكان لا يعرف أحدنا غيره عالمـا الا وهو عالم بالعلم الذى اشـتق منه هـذا القول ، كما ثبت مثله فى أسـماء الاشتقاق ، والحال فيه بخلاف ذلك ؛ وعلى أن ذلك توصل بالعبارات الى ثبوت ما طريقة الدلالة والمعنى ، ومعلوم بطلان ذلك ؛ هذا ومتى / ادّعى على أهـل اللغة أنهم اشتقوا هذا المثال من العلم ، فتلك دعوى باطلة ؛ ألا تراهم لا يعرّفون العلم الا ما يرجع الى العالم من كونه عالمـا أو ما يرجع الى المعلوم ، فأما العرض الذى يوجد فى بعض أحدنا ، فذلك مما لم يخطـر لهم بالبال ، فضـلا عن أن يشتقوا منه اسم عالم .

ب/٦٦

وقد تعلق القوم بشبهة أخرى فقالوا : قـد ثبت فى قول القـائل عالم أنه اثبات ، فاذا لم يصح أن يكون اثباتا لذاته ، لأنّ النفى لكونه عالمـا ليس بنفى لذاته ، فيجب أن يكون اثباتا للعلم ، وأن يستوى فيه الشاهد والغائب .

والجواب عن ذلك : أنّ فى هذه الشبهة توصلا باللفظ الى اثبات العلم لله جل وعز ، فنقول لهم : انْ كان أهل اللغة قد جعلوا قولهم عالم اثبـاتا للعلم ، فحالهم لا يخرج عن وجهين : أحدهما أن يقولوا ذلك لا عن معرفة منهم بالعلم ، فذلك مما لا يصح الاحتجاج به لكونهم مخطئين فيه ، واممّا أن يقـولوا ذلك عن معرفة منهم بالعلم ، فأما أن يدعوا فيـه الاضـطرار ، فكان تجب المشاركة ؛ أو يكون طريق العلم به الدليل ، فكان يجب أن نبرز ذلك الدليل الذى أدّاهم الى اثبات العلم عند اثبات العالم ، وهذا متعذر .

هذا (١) وقول القائل « اثبات » يستعمل فى الايجاد ، وقد كان الحقيقة فيه أن يستعمل فيما به يصير الشىء ثابتا موجودا ، لأنه كالتحريك والتسويد ، ولكنا قد عرفنا أنه لا معنى لأجله يصير الثابت ثابتا ، فجعلناه نفس الايجاد ؛ ثم يستعمل تشبيها بذلك فى الخبر عن وجود الشىء اذا كان صـدقا لأنه لا ينفك عن ثبوته ووجوده ؛ ومعلوم أن قول القائل : زيد عالم ، ليس فيه واحد من هذين فبطل قولهم ؛ على أنه يصح أن يكون اثباتا لذاته من طريق المعنى ، لأنا بكونه عالمـا نستدل على أنه موجود ، أعنى فى القديم جل وعز ؛ واذا كان اثباتا لذاته من جهة المعنى ، فقد بطل ما بنوا عليه الشبهة ؛ ولو لم يكن اثباتا لذاته أيضا ، لكان يكون

(١) ب : زيادة فى ب .

اثباتا لذاته على صفة ، والنفى مطابق لهـذا الاثبات ، فمن أين أنه اذا لم يكن اثباتا لمجرد ذاته فيجب أن يكون اثباتا للعلم .

١١٠/أ وتعلقوا بشبهة أخرى وهى قولهم : انه / قد ثبت أنّ الأمر غيره ، بأن نعلم انما بأمره بأن نفعل العلم ، فلو صح فى الله تعالى الأمر ،لكان أمراً له بالعلم ، واذا لم يتأت ذلك فيه ، فالخبر هو فى حكم الأمر ؛ فيجب أن يكون الخبر عن أنه عالم خبراً عن علمه .

والأصل فى ذلك أن الشيخ أبا عبد الله رحمه الله ، قد جعل الأمر بالعلم أمراً بأن يحصل أحدنا نفسه على صفة العالمين ، ولكن الصحيح عنـدنا هو أن الأمر بأن نعلم أمره بالعلم ، لأن الأمر لا يصيـر أمرا الا بالارادة ، والارادة لا تتعلق الا بالحوادث ، فـلا بد من أنْ يكون الأمر أمرا بذلك ؛ وانما يحسن اذا كانت صفة أحدنا بكونه عالمـا غـير حاصله بما يؤمر أن يعلمـه ، لأن الأمر بأن يعلم المشاهدات لا يصـح ، وكذلك فيجب أن يكون كونه عالمـا بذلك الشىء مما لا يجب حصوله على كل حال ، فانه لو كان ملجأ الى ذلك لقبح الأمر به ، ولا بد من أن يكون حصوله موقوفا على قصوده ودواعيه ؛

فاذا كان كذلك ، وكان الأمر أمرا بتجديد هذه الصفة بايجاد العلم ، فيجب أن تكون حال الأمر مفارقة لحـال الخبر ، لأنّ الخبر عن أنه عالم ، هو خبر عن أمر ثابت ، فيجب أن تتناول هذه المقارنة التى عقلناها بين العالم وبين غيره ، وان يكون الأمر اذا لم يتأت فى الله تعالى ، أن لا يكون لهـم فى ذلك ولا فى تشبيهه بالخبر تعلق .

قالوا : انّ أحدنا يعلم القديم عالمـا بعـد أن علمه قادرا ، وأحـد العلمين مخالف لصاحبه ، وانما تثبت المخالفة بينهما بعد أن يكون متعلق أحد العلمين غير متعلق العلم الآخر ، وهذا يوجب ثبوت معلومين ، ولن يكون كذلك على قولكم انّ الذات المعلومة واحدة ، وانما يصح على ما نقوله من أنه يعلم العلم والقدرة بهذين العلمين ؛

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العلوم تختلف على طريقين : أحـدهما لاختلاف ذوات المعلومات ، والثانى لاختلاف وجوه المعلوم الواحد ؛ فاذا كان معلوم أحد العلمين غير معلوم العلم الآخر فهما مختلفان وانْ كان المعلوم واحدا ،

ولكن على وجهين أو وجوه مختلفة ، فالعلوم مختلفة أيضا ، لأنّ بعضها لا ينــوب مناب البعض ، وعلى هذا يكون المعلوم شــيئا واحدا اذا عرفنــاه بخبر الصادق الذى لايكذب فى خبره ، ثم اذا أدركناه عرفناه سوادا أو بياضا ، فلا يكون قــد حصل لنا العلم بذات أخرى غير الأولى ، ولكنا عرفناها على صفة لم نكن قــد عرفناه عليها من قبل ، وأحد العلمين هو مخالف للعلم الآخر ؛ وهكذا الحــال فى العلم بوجود الشيء وحدوثه ، وحسنه أو قبحه ؛ فاذا صحت هذه الجملة ، أمكن مع القول باختلاف هذين العلمين المتعلقين بكونه تعــالى قادرا وعالمــا أن تكون الذات واحدة ، ومع هذا : العلم على وجوه مختلفة ، فلا ضرورة بنا الى ما ظنوه من اثبات هذه المعانى التى هى العلم والقدرة والحياة ، وانما كان يصح ما قالوه لو بطل القول بالأحوال .

فأما اذا ثبت ووجب اعتقادها ، فهذه الشبهة لا موقع لها أصــلاً ، وهــذا الجواب الذى حررناه أولى من جواب أبى على لمــا لم يتلخص له من الكلام فى الأحوال ما تلخص لأبى هاشم ؛ فجعل سبب اختــلاف هذين العلمين أن أحدهما يتعلق بالمقدورات ، والآخر يتعلق بالمعلومات ، وذلك لأنه كان يجب فى العــالم بكونه عالمــا أن يكون عالمــا بمعلوماته ، وهى بلا نهــاية ، وكذلك الحــال فى مقدوراته ؛ وانما نعلم ذلك على طريق الجملة ، وأمّا التفصيل فمتعذر ، وقد ثبت فى علمنا بأنه تعالى عالم وقادرٌ هو علم تفصيل ؛

وبعد ، فانّ القوم كما يحتجون بهذه الطريقة فى اثبات العلم والقدرة ، فقد يتعلقون بها فى اثبات الحياة ، فالى ماذا يرجــع الفرق بين العلمين ؟ وليس لكونه حيا متعلق ، وكذلك فقد يقع الفرق بين المعدوم والموجود ؛ ولا متعلق للوجود ، فصح أن ما أخبرناه فى الجواب أولى ؛

وكذلك فهذا الجواب أولى مما أجاب به البغداديون من أن اختلاف هذين العلمين هو لاختلاف الطريق / اليهما ، فانّ العلوم لا تختلف لاختلاف الطــريق ١١١/أ اليها ، فانّ الأدلة هى كالآلات فى الأفعــال ، فاذا اختلفت لم تختلف لاختلافهــا الأفعال ، وعلى هــذا نعلم أن النــاظر فى الأجسام ليعرف الله كالناظر فى الألوان ليعرف الله ، وعلماهما مِثْلان لا يختلفان وانْ كان الطريق مختلفــا ، بل يكون العلم الضرورى مثلا للمكتسب ، مع أن الطريق مختلف ، فيجب أن يكون الصحيح فى الجواب ما قلناه أولا .

ب/٦٧ ومما تعلق القوم به أن كون العالم عالما / هو موجب عن العلم ، وغير جائز أن يكون الحكم الموجب عن أمر من الأمور يستحق فى موضع آخر لغير ذلك الأمر ، وشبهوا هذا بالحركة والمتحرك ، لأنه لما كان كونه متحركا موجبا عن الحركة ، لم يصح ثبوت متحرك الا بحركة ، وربما بنوا هذا على وجوب العكس فى العلل وجعلوا شاهد ذلك الحركة .

والأصل فى هذا الباب : أنه لا يصح اجراء قولهم أن الحكم اذا استحق فى موضع لوجه لم يجز استحقاقه لغير ذلك الوجه على ظاهره ، فانه باطل بالوجود فينا وفيه تعالى ، وبالقبح الذى يثبت تارة لكونه ظلما ، وتارة لكونه جهلا وكذبا وعبثا ، وان كان هذا جاريا على أصولنا دون ما يقولونه فى أن القبح هو النهى فقط ؛ ومما لا شبهة فيه المنافاة بين الذوات ، لأنها تثبت لوجوه مختلفة نحو كونه سوادا وبياضا وحمرة ، ولا معتبر ببقاء هذه الألوان وثبوت التنافى بينها على الحقيقة أو أن لا تكون كذلك حتى لا يحتجوا الى هذا الانفصال ، لأن الغرض بما ذكرناه يتم بأن يقصد بالكلام استحالة اجتماع هذه الألوان ، ومعلوم أن الذى يمنع من مجامعة السواد للبياض هو كونه سوادا ، والذى يمنع من مجامعة الحمرة له كونها حمرة الى ما شاكل ذلك ، فصح انتقاض ما أوردوه فى هذا الباب ؛

وعلى أن الذى استشهدوا دليل لنا أيضا ، لأن أحد الجسمين يتحرك لهذه الحركة والجسم الآخر يتحرك لغيرها من الحركات ، وليس مخالفة استحقاق الصفة تارة للذات وتارة لمعنى ، بأكثر من مخالفة الصفة المستحقة لعله ، واستحقاق ما هو من قبيلها لعلة مضادة لها ، بل هذا الثانى آكد من الأول ؛ ولسنا نقول ان الذى أوجب أن لا يكون المتحرك متحركا الا بحركة أن كونه متحركا موجب عن الحركة ، بل لأن الطريقة فى اثبات الكل واحدة ، وليس هكذا الحال فى كون العالم عالما ، فبطل ما بنوا عليه كلامهم من كل وجه .

ــ الأصل الرابع ــ
(فى بيان ما لا يجوز عليه تعالى)

أعلم أنه أعاد ههنا فى جملة ما يجب نفيه عن الله تعالى ، أنه لا يجوز استحقاقه لهذه الصفات لأجل معان حيث كان مما يجب نفيه عنه ، فان كان قد اتبع الباب الأول به حيث تكلم فى الصفات ، فبين من بعد كيفية استحقاقها ،

والمقصود بالباب ههنا أن أضداد الصفات التى أوجبناها له من كونه قادرا وعالما وحيا وقديما لا تصح عليه ، وان كانت هذه الصفات فيها ما يمكن الاشارة فيه الى ما يضاد ، وفيها ما هو بخلافه ، اذ ليس لكونه حيا ولا موجودا ضد ، ولكن الطريقة فى وجوب الصفات التى ذكرناها طريقة واحدة .

والأصل فى هذا الباب أن ثبوت الشىء دال على انتفاء ضده ، ووجوب الشىء دال على استحالة ضده ، وهذا أصل متقرر ، فاذا صح ذلك وكنا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله جل وعز ، فيجب أن تستحيل عليه أضدادها ، لا سيما اذا كان وجوبها لأمر يستحيل خروج الذات عنه ، وهو ما تقدم من أنها ١١٢/أ للذات تستحق ، واذا / كانت كذلك جرت فى امتناع خروج البارى تعالى عنها مجرى استحالة خروج السواد عن كونه سوادا حيث استحقه للنفس ؛ وأشار فى الكتاب الى ما يكون دلالة على أن السواد يستحق هذه الصفة للنفس ، لأنه اما أن يستحقه للنفس على حد لا يجوز خروجه عنها أصلا ، أو يكون مستحقا له على حد يتبع الاختيار من تأثير الفاعل فيه بلا واسطة أو تأثير فيه بواسطة ، وغير جائز أن تكون هذه الصفة باختيار الفاعل والا صح أن يجعله سوادا حلاوة على ما نذكره فى دليل الأجناس ، ثم كان يجب لطرد الضد أن ينتفى من وجه ؛ وأما فى المعنى فهو أبعد ، لأنه لو جاز مع أنه بكونه سوادا يخالف ما خالفه ، أن يستحقه لمعنى ، لم ينكر فى ذلك المعنى أن تكون مخالفته لما خالف بمعنى آخر ، وهذا يؤدى الى مالا يتناهى من المعانى ، وكان لا يمتنع أن يجمع الفاعل بين المعنى الذى يكون السواد سوادا لأجله ، والحلاوة حلاوة لأجله، فيكون سوادا حلاوة ، وقد ثبت بطلان ذلك .

والكلام فى وجوب هذه الصفات لله تعالى هو على ما تقدم من أنها لو لم تجب وحصلت مع جواز أن لا تحصل ، لاحتيج الى معنى محدث ، وهذا يقتضى أن لصفة لا تثبت أصلا ، فاذا ثبت وجوبها استحال ضدها ، وليس القصد بهذا الباب الا ما هو من الصفات فى الحقيقة حتى لا يقول قائل : فقد جاز أن يكون الله عز وجل نافعا ضارا ، وهذا يوجب كونه على صفتين ضدين ، لأنه ليس له بكونه نافعا حال مضاده لحاله بكونه ضارا ، وانما المرجع بذلك الى الفعلية ، وليس بين الفعلين أيضا تضاد ، فكيف نعتقد فى فاعلهما أنه على صفتين ضدين ؟

فأما اذا قال القائل : لست أقول انه يصح خروجه — جل وعز — عن كونه

عالمـا قادرا جملة ، ولكن هلا جـاز أن يعجز عن بعض الأشـيـاء أو أن يجهـل بعضهـا ؟

فالجواب أن نقول : انْ كان هذا البعض مما يستحيل كونه مقدورا له ، استحال كونه معجوزا عنه ، لأن القادر لا يعجز الا عما يصح أن يقـدر عليه ، وعلى هـذا لا يوصف بالعجز عن اعادة مالا يبقى ، وعن الجمـع بين الضـدين وما أشبه ذلك ، فكذلك فما يجهل لابد من أن يصح أن يعلم لأن فى خروجه عن صحة أن يعلم خروجا له عن صحة أن يجهل ، لأن الحال سواء ؛ واذا ثبت ذلك قلنا : فقد صارت هـذه المعلومات والمقـدورات مما يصح أن تكون مقـدورة له ومعلومة له ، وكونه عالمـا هـو للنفس ، وما صح فى صـفة النفس يجب ، والا فاذا وقف الوجوب على أمر آخـر خرجت الصفـة عن أن تكون للذات ؛ ويبين ذلك أنها انما تكون للذات بعـد أن يكون ما أثر فى صحتهـا ووجوبهـا واحدا ، فاذا كان كذلك وجب أن يكون الله تعالى عالمـا بجميع المعلومـات ، وقادراً على كل ما يصح كونه مقدوراً له ، وأن لا يمتنع عليه خلاف هاتين الصفتين وخلاف كونه حيا وقديما ، لأنهما صفتان يستحقان على الذى لا يجوز خـروج الموصوف بهما عنهما .

والحمد لله وحده وصلى الله على محمد عدد ما ذكره وذكرهم الذاكرون

وغفل عن ذكره وذكرهم الغافلون

يتلوه ان شاء الله تعالى فصل فى أنه تعالى لا يجوز أن يعلم لنفسه وبعلم محدث

بسم الله الرحمن الرحيم

ـ السفر الخامس ـ

فصل فى أنه تعالى لا يجوز أن يعلم لنفسه ويعلم محدث

ص١١٤/أ ب٦٩/

اذا قيل : هذا الذى قلتم قد دل على أنّ القديم تعالى لابدّ من كونه عالما بالمعلومات أجمع ، فهلا أجزتم أن يكون عالما ببعضها لنفسه وبعلم محدث ، وأن يقدر على بعض المقدورات لنفسه وبقدرة محدثة ، وأن يحيا لنفسه وبحياة محدثة ، وانما يقع هذا الكلام فى هذه الأمور الثلاثة ، لأن ما عداها من صفاته تعالى ليس شىء منها يصح استحقاقه لمعنى أصلا ، من نحو كونه موجودا أو مدركا ، ومايصح استحقاقه لمعنى من نحو كونه مريدا أو كارها ، لم يثبت عندنا أنه يستحقها لذاته ، فنتكلم فى أنهما لا يستحقان مع ذلك لمعنى محدث .

والأصل فى هذا الباب أنّ هذا العلم لابد من وجوده لا فى محل ، لأنّ فى وجوده حالاّ وجوبا لاختصاصه بمن حلّه ، وحلوله فيه تعالى ممتنع ، فليس الا أن نعتقد وجوده لا فى محل ، وليس يقدر على ايجاد العلم لا فى محل الاّ هو جل وعز ، وأن أحدنا سواء فعل العلم مبتدأ أو متولدا ، فانه يفعله فى محل القدرة ، واذا ثبت وجوده لا فى محل ، وقد علمنا (١) أنّ للعلم ضدا هو الاعتقاد الذى يتعلق بنفى ما تعلّق العلم باثباته ، أو باثبات ما تعلق العلم بنفيه ، لأنه قد ثبت امتناع الجمع بينهما ولا وجه الاّ التضاد ، وقد صحّ أنّ القادر على الشىء لابد من كونه قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ، فيجب أن يقدر القديم على ايجاد جهل بدلا من ايجاد هذا العلم ، ولن يكون ضدا له الاّ بأن يوجد على حدّ وجوده ليكون الموصوف بهما واحدا ، حتى لا يقول قائل انه يوجده فى بعض المحال ، لأنه (٢) يخرجه عن التضاد الحقيقى ، واذا قدّر وجود جهل لا فى محل لم يخل اما أن يوجب كون الجاهل جاهلا أو لا يوجبه ، فانْ لم يوجب ذلك اقتضى خروجه عما هو عليه فى ذاته ، وهذا لا يصح وان أوجب كون حىّ جاهلا ، فاما أن يوجب كون الأحياء منّا جاهلين وهذا لا يصح لأنّ الاختصاص فيه مفقود ، وليس يصح فى أحدنا أن يجهل الاّ بجهل يحلّ فيه ، فليس الاّ أن

---

(١) ب : عرفنا .

(٢) ب : لأن ذلك .

يقال : كان يوجب كونه تعالى جاهلا ، ثم لا يخلوا ما أن تزول صفته الذاتية التى تعلقت بهذا المعلوم ، وهذا لا يصح ، لأنّ خروج الذات عن صفتها المقصورة عليها ، اذا لم تكن مشروطة بشرط ، لا يصح ، أو تبقى تلك الصفة فيكون بهذا الجهل جاهلا ، وقد كان عالما بذلك المعلوم ، فيكون على صفتين ضدين ، ولا يمكن أن يقال : انّ الصفة تبقى على ما كانت ، ولكن تعلقها يزول عند وجود هذا الجهل ، لأنه ليس فى تعلق كون العالم عالما بما يتعلق به ، ما يتصور فيه طريقة زوال التعلق ، لأنّ هذا انما يكون فى الصفة التى يعرض على متعلقها ما يخرج عن أن تكون متعلقة ، فانْ كانت ذاتية كما نقوله فى كونه قادرا ، لأنّ بوجود المقدور أو وجود سببه أو غير ذلك مما نذكره فى هذا الباب ، يزول تعلق كون القادر قادرا ، لأمر يرجع الى أنّ المقدور لا يصح كونه مقدورا مع هذه الحال ، وليس كذلك المعلوم ، فانّ تغير الأحوال عليه ، لايخرجه عن صحة كونه معلوما .

وبعد ، فأى فائدة فى هذا السؤال ؟ ولو قدرنا زوال تعلق تلك الصفة لكانت الصفة الذاتية له بكونه عالما ثابتة ، والجهل يوجب صفة بالعكس من تلك الصفة ، فيقتضى كونه على صفتين ضدين ؛ وهذا محال . فاذا استحال ذلك استحال وجود جهل لا فى محل ، وفى ذلك استحالة وجود علم لا فى محل ؛ واذا صح ذلك لم يجز كونه تعالى عالماً بعلم محدث أصلا ، فهذه طريقة للقول فى ذلك ، وانْ كان فى الناس من يريد المنع من ذلك بأنّ الشىء لا يجوز كونه معلوما من جهتين ، ولكن هذا أصل فاسد ، لأنّ عندنا يجوز أن يكون معلوما بعلوم / كثيرة ، ويفارق المقدور ، لأنه لا يقدر عليه وهو مقدور واحد بقدر كثيرة ، فيجب أن يعتمد ما قدمنا . ١١٥/أ

وامّا فى القدرة ، فلو ثبت العجز معنى ، لأجرينا الكلام فى ذلك على نحو ما أجريناه فى العلم والجهل ، واذ قد تعذّر ذلك ففيه طريقان :

أحدهما أنّ القدرة اذا لم يكن بدّ من وجودها لا فى محل ، فقد صارت موجودة على حد لا يصح الفعل بها ، لأنه قد فقد فيها الشرط الذى معه يصح الفعل من استعمال المحل على ما مضى بيانه ، فكأن هذا المثبت أثبت قدرة يقدر القادر بها ، ولا يصح منه الفعل لأجلها ، وهذا ينقض وجودها وكون القادر قادرا بها .

والطريق الثانى أنه اذا لم يصح أن يقدر بتلك القدرة على الأجنـاس التى لا يصح أن تكون مقدورة بالقدر ، لأنّ ذلك مستحيـل على ما تقـدم ، فلابد من أن يقال بقدرتها على الأجناس التى هى متعلقات القدرة ، ثم يعتقد أنه يقدر عليها لنفسه وبقدره ، وهذا يقتضى أنه قد يقدر على الشىء الواحد من جهتين ، ولو صحّ ذلك لصح مقدور واحد بين قادرين : بأن يقدر عليه بقدرتين ، لأن هاتين الجهتين حكمهما حكم الذات والقدرة ، هـذا اذا كان يقـدر على الشىء بنفسه وبالقدرة ، فانْ قدر عليه بالقدرة فقط فهو باطل من جهـة أخـرى ، لأنه يقتضى أنّ ما كان يستحيل كونه مقدورا له ، قد قدر عليـه بهـذه القـدرة ، وما يستحيل كونه مقدورا له ، يستحيل أن يقدر عليه أصلا .

وأما فى « الحياة » ، فانْ شئت سلكت الطريقة التى ذكرناها فى القدرة ، وهى أنه لا يصح الادراك بها لأنّ من شرط صحة الادراك بها ضربا مخصوصـا من الاستعمال ، وفى وجودها لا فى محل اخراج لها من هذا الحكم . وانْ شئت قلت انّ من أخص أحكامها أن تصير بها الأجزاء فى حكم الشىء الواحـد ، كما أنّ من أخص أحكامها صحة الادراك بها ، ألا ترى أنّا بكل واحد من هـذين الحكمين نعرف الصفة التى تفارق الحياة بها غيرها من المعانى ، ومعلوم أن وجودها لا فى محل اخراجا لها عن هذا الحكم ، لأن القديم ـ جل وعز ـ هو شىء واحد ، فثبت بهذه الجملة أنه لا يصح استحقاقه تعالى لهذه الصفات للنفس ولمعنى محدث .

ـ فصـل ـ

ومن جملة ما ينفى عنه تعالى أن يكون بصفة الجواهر والأجسام ، والأصل فى ذلك أنّ الكلام فى نفى الجسمية على الحقيقة كالوجه فيه ، أنه اذا كان كذلك لم يكن بدّ من تحيزه ، فانه اذا لم يكن كذلك لم ينفصـل عن غيره ، واذا كان متحيزا وجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائنـا فى جهـة ، وقد مضى الكلام فى أنه لا يكون الكائن كائنا فى جهة الا لمعنى محدث ، فالقول فيه بأنه جسـم يعيدُه الى أنه محدث ، مع ثبوت الدلالة على قدمه ، فكيف يكون قديما مع أن القول بأنه جسم يقتضى أنه غير منفك من دلالة الحدوث ؟

ومما يدل على هذا أيضا أن الدلالة قد دلت على أن الأجسام متماثلة ، واذا ٧٠/ب ثبت تماثلها ، / لم يصح الا أن يستوى الكل فى اسـتحقاق الصفة الذاتيـة ،

فلو كان جسما ، لكان ما عداه من الأجسام قديما مثله ، والا اقتضى فى المثلين افتراقهما فى صفة من صفات الذات ، وما دل على تماثل الأجسام لم يفرق بين بعضها وبين بعض ، فسواء اتفقت أشكال محالها أو اختلفت ، فالحال واحدة ، فيصير جملة ما قدمناه مبطلة لسائر المذاهب التى تكون شبيها على ما يقوله بعضهم ، من أنه بصفة الفضاء أو بصفة السبيكة ، الى غير ذلك من ضروب الجهالات .

١١٦/أ وقد أشار فى الكتاب الى أن الجواهر متماثلة ، وذكر فيه وجهين : / أحدهما أنها متفقة فى التحيز ، وذلك من أخص الصفات ، والاشتراك فى مثل ذلك يوجب التماثل . والوجه الثانى ، هو التباس أحد المدركين بالآخر ، مع العلم بتغايرهما ، ولا وجه لوقوع اللبس الا التماثل ، على ما مضى ذكره فى موضعه . ودل على أنه تعالى لا يصح كونه جسما بما تحقيقه أنه لو كان كذلك لكان كونه قادرا هو لأجل القدرة ، لأن هذه الصفة اما أن تستحق بالمعانى أو بالذات ، والفاعل لا تأثير له فى هذه الصفة أصلا ، فضلا عن أن تسبقه ، لأن القديم تعالى يستحق كونه قادرا لأجله ، وغير جائز أن يكون جسما وهو قادر لنفسه ، لأنه يوجب فى كل بعض منه أن يكون قادرا ، ويوجب أن تكون الأجسام كلها لتماثلها قادرة ، والا افترق المثلان فى بعض صفات الذات ، ومن حق المثلين خلاف ذلك ، فيجب اذن أن يكون تعالى لو ثبت جسما أن يكون قادرا بقدرة ، ومن شأن القادر بقدرة أن لا يصح منه الفعل فيما بان (١) عنه ، الا أن تكون هناك مماسة مخصوصة ، والقدر فى ذلك لا تختلف ، فيجب اذن أن لا يصح منه تعالى أن يفعل الحركات فى أماكن متباعدة ، ومعلوم أنه تقع بالشرق حركة فى حال وقوع حركة أخرى بالغرب ، وكلتاهما من فعله تعالى ، فدل ذلك على أنه يجب أن يكون قادرا لنفسه ، وبثبوت ذلك ابطال كونه جسما ، وهذا — والله أعلم — هو الذى دعا بعضهم الى أن أثبتوه تعالى فى كل مكان بطريقة الوجود أو بطريقة كونه مثبتا ، الى جهالات لهم فى هذا الباب ، ليتم مع هذا القول بكونه فاعلا فى أماكن متباينة .

ودل أيضا على أنه لو كان جسما لجاز عليه الضعف ، وهذا مبنى على وجوب كونه قادرا بقدرة ، وعلى أن القادر بقدرة انما يفعل على عدد قدره ،

(١) أي بعد عنه (المحقق) .

فلا يصح والقدرة واحدة أن يفعل بها أزيد من جزء واحد، من جنس واحد، فى محل واحد، فى وقت واحد، فهو انْ كان قادرا بقدر غير محصورة ليصح أن لا ينحصر مقدورة، فمعلوم أن وجود مالا يتناهى لا يصح ، وانْ انحصرت قدره ، انحصرت مقدوراته ، وهـذا يؤدى الى جواز الضعف ، وهذه الطريقة تورد على وجه الالزام ، والاّ فالابتداء بالاستدلال بها لا يمكن . وأما ايجاب جواز الشهوة عليه ، فهو بأن يثبت حيـا بحياة ، وتكون الطريقة فيه كالطريقة فى كونه قادراً بقـدرة ، واذا وجب ذلك ، فاما أن تكون الحياة لأمر يرجع الى جنسها ، تكون مضمَّنة بالشهوة أو النفار ، وكل حياة هـذه سبيلها ، ولا نحتاج الى أن نقول انهـا مع اختلافهـا تشترك فى هذا الحكم لأنها أجمع متماثلة ، واذا كان هناك شهوة ، فقد ثبتت الحـاجة ، لأنّ مع الشهوة لابد من ثبوت الحـاجة الى ما يُشتهى ، وانْ لم يتقرر هـذا الأصل فقل مع وجود الحياة تصح الشهوة ، واذا حصل ذلك ثبتت الحـاجة ، ثم ينفى الحاجة عنه تعالى ويحيلها ، لا بالرد الى أنه لو كان محتاجا لكان جسما ، ولكن بالطريقة التى نقول انها تؤدى الى كونه ملجأً ،فاذا تقررت هذه الجملة فكل ما كان مما لا يجوز الاّ على الأجسام ، فيجب نفيه عنه تعالى واذا ورد فى القرآن آيات تقتضى بظاهرها التشبيه ، وجب تأويلها ، لأنَّ الألفاظ معرَّضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال ؛ وهذا كله اذا كان الخـلاف واقعـا من جهـة المعنى ، فأمَّا انْ قيل : انه تعالى جسم بمعنى أنه موجود لا يحتاج فى وجـوده الى غيره ، فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة ، لأن هذه اللفظة موضوعة لمـا يقبل التزايد ، فلا / يصح اجراؤه عليه تعالى ، وصارت الألفاظ التى يروم السـائلُ اجراءها على الله تعالى على ضربين : ١١٧/أ

أحدهما يعلم بضرورة الدين أنّ المُطْلِق لها يكفر بذلك ، مثـل قـول القائل : هو شيخ وشخص وجسد وطفل ورجل الى ما شاكل ذلك ، والآخر يعرف بطريقة من التأمل والنظر ، مثل قول القائل هو جسم ، فان المطلق لهذا اللفظ اذا نفى المعنى لا يكفر ، وانما نُبين خطأه من جهة العبارة (١) .

فأما ما يوردونه من أنه اذا لم يكن جسـما ولا عرضـا خرج عن المعقول فبطلانه ظاهر ، لأنه اذا أمكن اعتقاده واقامة الدلالة عليـه ، فقـد أمكن كونه

---

(١) ب : اللغـة .

معقولاً ، ويجب أن يراعى الطريق دُبـه ، فربمـا كان الضرورة ، وربمـا كان الدلالة ، وربما لم تقم عليه دلالة ، ومع هذا لا يخرج عن صحة اعتقـاده . فاذا كان كذلك ، وكنا قد عرفنا حدوث الأجسام وحاجتها الى محدث ، وثبت المحدث بصفاته ، ودلت الدلالة على نفى الجسمية عنه ، فيجب أن نتبع فى ذلك الدلالة ، ولا ننظر الى قول القائل : لا يعقل أو لا يتصور ، لأنه انْ رجع بهذا الكلام الى تقدم اعتقاد ذلك الشىء قبل قيام الدلالة عليه ، أو قبل حصول الضرورة اليه ، اقتضى أنْ لا يثبت شىء أصلا ، لأنَّ المدرك للشىء لا يكون قد عرف نظـيره من قبل ادراكه ، ومع هذا فلابد من علمه به ، وهكذا الحال فيما تقوم الدلالة عليه ، فبطل قولهم انه لا يعقل ، بل لو قيل : انه جسم لاقتضى ذلك نفيه أصلاً ، على ما أوجبنا أنه لا يكون قديما ولا قادرا .

والذى أورده بعد ذلك فى الكتاب ، فهو أنَّ القوم يشبهون قولهم فى الجسم بقولنا فى الصفات ، فيقولون نجعله جسـما لا كالأجسـام ، كما أثبتموه قادراً لا كالقادرين ، وعالمـا لا كالعالمين الى غير ذلك من الصفات .

والأصل فى الفرق بين الموضعين ، أنَّ قولنا قادر وعالم وحىٌّ وشىءٌ ومأشبه ذلك من الأوصاف ، ليس يفيد من حيث اللفظ فيها مجانسة بينها وبين غيرهـا ، فلا يكون قولنا لا كالقادرين مناقضا للأول ، ولكنا أفدنا بقولنا قادر انه يصح منه الفعل ، وبقولنا لا كالقادرين ، أفدنا أن ذاته مخالفة لذواتهم ، ولم نكن بقولنا قادر أفدنا التجـانس ، وليس كذلك قولنا جسم ، لأنه قد أفاد من حيث اللفظ انه من قبيل مخصوص مماثل لمـا هو من نوعه لوجوب اشتراك الكل فى صفـة التحيز ، فاذا / قلنا لا كالأجسام ، فقد نقضنا ما أثبتناه ، فكأنَّا قلنا مماثل لغيره غير مماثل له ، وهذا لا شبهة فى فساده . /٧١ب

ولمـا ذكر الكلام فى نفى التشبيه عن الله ــ عز وجل ــ أراد أن يبين حكم المشبـه فى أخباره وصلواته وعباداته ، وعلى أى وجه بها يوصف بأنه مشبـه .

والأصل فى ذلك أنه وانْ كان غير عارف بالله عز وجل فقد صلح أن يجعله مشبها ، لأنه قد يقع التشبيه بالاعتقاد كما يقع بالعلم ، فانْ عَرَفَ الله ثم شبَّهه بغيره فهو مشبِّه ، وانْ اعتقد صانعا للعالم ثم شبهه بالأجسام ، فهو مشبِّه ،

فلا يجب اذا قلنا ذلك فيمن أثبته جسما ، أن يقال : هذا يقتضى معرفته به وتشبيهه له بغيره ، لأنّ الغرض أنه شبّه ما اعتقده صانعا الها بالأجسام ، فشبّه فى الحقيقة غير الله بغير الله ، وليس الغرض بهذا الغير اثبـات ذات فى الحقيقـة هو غيرٌ له تعالى ، ولكن الغرض بها يرجع الى اعتقاده ، وعلى هذا يدل الخبر أنّ أمير المؤمنين لمّـا رأى الحـالف يحلف « والذى احتجب بالسبع » ثم سـأله « أكفر عن يمينى » ؟ فقال : لا لأنك حلفت بغير الله ، لأنه لم يرد غيراً فى الحقيقـة توجهت يمينه اليه ، وانما أراد على ما اعتقده ، فأما اخباره عنه فعلى نحو ما تقدم ، حتى اذا أظهر الشهادة فقال : لا اله الا الله : واعتقد فى الذى أثبته أنه جسم ، كان ما قاله / كذبا بل كفرا ، فكأنه قال : لا اله الاّ ما أعتقـده جسـماً ، وهـذا مما لا خفاء بكونه كفرا ، وقد يحسن منه ذلك على بعض الوجوه قصـدا منـه الى حقن دمه ، فأمّا عبادته فانها تتوجه الى من اعتقده بالصفة التى قدّمنـا ، فلا يكون بذلك عابدا الله ، وكل من لم يَقْصد بعبـادته رب العزة فهـو كافر بالاجماع ، ولا نقول انه عَبَد غير الله فى الحقيقة ، لأنّ عبادته لا معبود لهـا ، ولكن وجـه كونه كافرا (1) ، أنه ما عبـد الله بصلواته ، فحلّ محـل عبّـاد الأصـنام .

١١٨/أ

وليس لأحـد أن يقول : اذا كان قد عرف حدوث الأجسـام وأثبت لهـا محدثا ، فهلا كانت عبادته متوجهة نحوه ؟ وذلك لأنّ العبادة تتوجه الى ما اعتقده العابد مفصلا ، ولا حكم للجملة مع التفصيل ، فلهذا جعلناه كافرا بهذه العبادة ، وانما أخرجناه عن كونه عابدا لله ، لأنه اذا اعتقد مفصلا ما ذكرناه من الاعتقاد ، ثم وجه العبادة نحوه ، فقد حل محل من له والد أبيض عربى ، فاعتقد فى أعجمى أسود أنه والده ، ثم أخذ ببرّه ، فانه (2) لا يكون بارًّا بأبيه ، فهكذا الحـال فى المشبّه .

ـ فصـل ـ

فأما نفى كونه تعالى بصفة الأعراض ، فالخـلاف فيـه يصح وقوعه من وجهـين :

(1) ب : كافرا بذلك .
(2) أ : لأنه .

أحدهما من جهة العبارة ، والآخر من جهة المعنى ، فمن جهة العبارة هو أن يشبته المثبت على الصفات التى عددناها ، وينفى عنه الجسمية وما يتبعها من أحكام التحيز ، ثم يجرى عليه هذه اللفظة ظنا منه أنّ مَنْ هذه صفته ، لابد من تسميته عرضا ، فتكون الطريقة فى ابطاله أنّ أهل اللغة سمّوا بهذا الاسم ما اعتقدوه غير ثابت الوجود ، بل يكون بغرض الزوال ، وليس هذه حال القديم جل وعز ، وأمّا اذا خالف من جهة المعنى ، فانْ أثبته بصفة بعض الأعراض وعيَّن القول فيه ، فما عرفناه من أنّ أحكام شىء من هذه الأعراض لا تصح فيه جل وعز فوجب أنه لا يجوز أن يكون بصفة شىء منها .

وأمّا على طريقة الجملة ، فهو أنه لو كان بصفة بعض هذه الأعراض الموجودة أو المقدورة وجودها ، فيجب صحة العدم عليه ، وهذا يخرجه عن كونه قديما ، وكان يجب أن يصح فى هذه الأعراض أن تكون قديمة اذا ماثلته تعالى فى بعض الصفات ، والذى ذكره فى الكتاب من أن كونه عرضا يحيل كونه عالما قادرا ، فهذا انما يظهر القول فيه اذا جعل العرض قادرا بقدرة وعالما بعلم ، فأمّا اثباته كذلك عالما لنفسه وقادرا لنفسه على حدّ ما يستحق باقى الصفات لنفسه ، فالذى يمنع منه أنه لو كان كذلك ، لصحت منه ممانعة القديم القادر لنفسه ، وهذا يتفرع عن ثبوته تعالى غير عرض ثم يمكن سياق الكلام عليه .

ــ فصل ــ

أعلم أنه لما نفى كونه جسما وعرضا ، عقّب ذلك بأن أحكامهما لا تصح عليه ، فبيَّن أنه لا يجوز كونه محلاً ، وهذا من حكم كونه متحيزا جسما ، وأنّ كونه حالا لا يصح فيه من حيث هو من أحكام كونه عرضا ، والذى يدل على أنه لا يصح كونه محلاً ، أنه لو كان كذلك لاقتضى كونه متحيزا ، لأنه انما ينفصل المتحيز من غيره بهذا الحكم وبما شاكله ، وعلى هذا لم يصح فيه وهو معدوم كونه محلاً ، ولا صحّ فى العرض أن يكون محلا لعدم التحيز فيه ، ولأجل ذلك كان الجوهر بأن يكون محلا للسواد أولى من أن يكون السواد محلا له ، وليس يمكن ارتكاب حلول العرض فى العرض والاّ زال التضاد بين المتضادات ، فكنّا نجوّز حلول السواد فى البياض ووجودهما جميعا فى الجسم ، ومعلوم فساده ، فثبت أنه تعالى لا يصح كونه محلا ، ويدلك على هذا أيضا أنه لو جاز أن يكون محلا لبعض الأعراض ، لم يكن شىء منها بأحق من غيره ، وهذا يوجب صحة

١١٩/أ وجود الشهوة والنفار وغيرهما من الأعراض فيـه ، وهـذا يؤدى الى أمور / فاسدة ، فثبت أنه تعالى ليس بمحل لشىء أصلا .

وليس لأحد أن يقول : هلا صح كونه محـلا ، لأنه مشـابه للجوهر فى استقلاله لنفسه ، وفى حاجة غيره اليه فى الوجود ، واستغنائه عن غيره فى الوجود، وفى تعاقب الصفات المتضادة عليه ، وهذا نحو كونه مريدا وكارها ، فقد صـار من هذه الجهات بمنزلة الجوهر ، فكما أنه محل فكذلك القديم .

وذلك لأنه انْ لم يرجع باستقلاله بنفسه وباستغنائه عن غيره الى التحـيز فلا فائدة فيه ، لأنه قد عرف أنه لولا تحيز الجوهر لمـا ثبت له هذا الحكم ، فقد عاد الأمر الى ما قلناه ، ولولا أن الأمر كذلك ، لكان ذلك رجوعـا الى النفى ، ولأنه لا يصير محلا ، وكيف يصير الشىء محلا بأن لا يحتاج الى وجود غيره ، وفى كثير من الأعراض قد ثبت عندنا أنه لا يحتاج الى وجـود غيره من محـل وما شاكله ، وانْ لم يكن بصفة المحال ، وأما تعاقب الأوصاف فتارة يفتقـر الى تحيز المحل ، وتارة يفتقر الى صفة يختص بها الموصـوف تجـرى مجرى تحيز الجوهر ، وهو ما نقوله فى كونه حيًّا ، لأن لأجله يصح كونه مريدا وكارهـا ، وليس الموصوف بهما هو المحل ، هذا وتعاقب الصفات انما يثبت بعد ثبوت كونه محلا ، فكيف يستدل على أنه محل بتعاقبها ، وانما يثبت تعاقبها عنـدما يثبت محلا ، وفى هذا الاستدلال بالفرع على ثبوت الأصل ، فصح بهـذه الجملة أنه / ب٧٢/ تعالى لا يجوز كونه محلا .

فأما الكلام فى أنه لا يصح كونه حالا ، فالدليل عليه أنَّ حلول الشىء يتبع حدوثه ، بدلالة أنَّ الشىء فى حالة بقائه لا يجوز أن يصير حالاًّ ، وفى حال حدوثه يصح ذلك عليه ، فلو كان تعالى حالا لكان محدثا ، وهذا يكون بنـاء على أنه لا يصح كونه حالاًّ أبدا ، والاَّ لزم قدم المحال ، فاذا حلَّ بعد أن لم يكن حالا فذلك انما يصح فى الحادث ، فأما فى القديم والباقى فلا يجوز أن يصيرا حالَّيْن ، ولولا ذلك لأجزنا أن يصير السواد فى حال بقائه حالاًّ فى محل بعد أن لم يكن حالا فيه ، وهذا فاسد .

ومما يدل على ذلك أيضا أنه لو كان حالاًّ لكان كذلك أبدا ، وفيه قـدم المحالَّ ، فأمَّا أن يصير حالا بعد أن لم يكن ، فذلك لا يصح ، لأن الموجـود

غير الحال" لا يجوز أن يصير حالاً ، لأن ذلك كيفية فى الوجـود ، والموجودات لا يصح أن تتغير كيفيتها فى الوجود ، فلذلك لم يجز فيما هو حالٌ أن يصـير غير حال ، وفيما هو لا فى محل أن يصير فى محل كالجوهر وغيره ، وليس كون الجوهر كائنا فى جهة كيفية فى الوجود ، فيدّعى بغيره فى حال بقـائه ، بل ذلك يجدد صفات له ، وكيفيـة وجوده على ما كان من قبـل ، لأن العـرض بذلك وجوده غير حال فى شىء ، ومعلوم أنه لا يصير قط حالاً فى غيره ، فهـذا طريق القول فى هذه الدلالة .

وأحد ما يعتمد فى هذا الباب ، أنه اما أن يكون حالاً أبدا ، ففيه ما تقـدم من قدم المحال ، أو يحلّ بعد ان لم يكن حالاً ، فاذا كان كذلك ، فامّا أن يحـل مع وجوب أن يحلّ ، أو يحل مع جواز أن لا يحـل ، فانْ حـلّ مع جواز أن لا يحل ، فلابد من معنى لأجله يحل ، والكلام فيه كالكلام فيما ذكرناه أولا [1] ، فانه انْ حل ذلك المعنى مع الوجـوب اقتضى أنه لذاته ، وهـذا يوجب حلول القديم فى ذلك المحل لوجود ذلك المعنى ، وانْ حل مع الجواز احتاج الى معنى آخر فيؤدى الى مالا يتناهى .

وقد أشار فى الكتاب الى وجه آخر فى أنه لا يجوز كونه حالا فى المحـل لمعنى ، وتحقيقه أنّ ذلك المعنى امّا أن يصح وجوده فى ذلك المحل ، والقـديم لا يحله ، أو لا يصح وجوده ولا يحتمله المحل الا عند وجود القـديم فيه ، فانْ

١٢٠/أ كان الأول لزم أن لا يصير حالا فيه الا لمعنى آخر / وقد أبطلنـاه ، فانْ كان لايصح وجود ذلك المعنى فيه الا عندما يحله القديم ، ولا يصح حلوله الا عند وجود ذلك المعنى ، فقد تعلق كل واحد من الأمرين بالآخر ، وهـذا يؤدى الى أن لا يحصل كل واحد منهما ، ويؤدى الى أنه لا يكون بأن يجعل حلول القديم فى ذلك المحل لهذا المعنى ، أولى من أن يجعل حلوله فيه لحلول القديم ، فاذا بطل هذا القسم ، ثبت أنه يحل مع الوجوب ، ولو حـل مع الوجوب ، لكان لا شىء يوجبه الا صفاته التى هو عليها ، وهذا يقتضى كونه حالاً أبدا ، وفيه ما تقدم افسادنا له ، وبعد فمعلوم أنه لا بد من صفة ، ولا صفة له يصـح أن يكون من حكمها الحلول ، والا لزم فى كون أحدنا قادرا وعالمـا أن يوجب الحلول ، فان حكم الصفة لا يختلف بكيفية استحقاقها ، ومعلوم استحالة الحلول على أحدنا.

(١) زيادة فى النسخة أ .

فانْ قيل : ليس كونه قادرا مؤثر فى الحلول بنفسه بل بشرط أن لا يكون القادر متحيزا ، والواحد منا هو متحيز ، فلم يصح فيه الحلول لعدم الشرط .

قيل له : كل صفة أثّرت فى حكم بشرط ، فغير جائز فيمن يختص بذلك المؤثر أن لا يصح فيه ذلك الشرط ليثبت له حظ التأثير ، فكان يجب صـحة أن يكون أحدنا قادرا ، غير متحيز ، فيحل فى غيره ، وقد عرفنا خلافه .

والدلالة على صحة الأصل الذى ذكرناه ، هو أن كونه جوهرا ، لمـا أثّر فى تحيزه ، بشرط الوجود ، لم يجز فى ذات أن (١) تختص بصفة الجوهر ، الاّ ويصح وجوده ليثبت متحـيزا ، حتى يستقيم كونه مؤثرا بهـذا الشرط ، وليس سبيل ما يؤثر سبيل ما يصحّح ، حتى يقول قائل : فقد أجزتم أن يكون تعالى حيا ولا يثبت الشرط فى كونه مشتهيا وجاهلا ، فهلاّ صحّ مثـله فيما قلتموه ، وانْ كان كونه حيا يصحح كونه مشتهيا ، لأنّ ما أورده السائل هو دليلنا على أن المصحح يخالف المؤثر ، ولولا ذلك لجاز فى بعض الجواهر أن يستحيل تحيزه لاستحالة ما يجعل شرطا فيه ، وهذا ظاهر الفساد .

وليس لأحد أنْ يقول : انّ حقيقة الجوهر تحيزه ، فلهذا لم يكن بدّ من صحة هذا الشرط فيه ، كما أن حقيقة القادر صـحة الفعـل ، ولا بد من ثبوت الشرط فيه ، وهو ارتفاع المنع ، وذلك أنه ليس بين ما علّلنا به فى الجوهر ، وبين ما قالوه من كون التحيز حقيقة فيه ، تناف وتمانع ، فيجب أن يكون معلّلا بهما على طريق الدلالة والكشف .

فان قيل : كلّ هـذا الذى ذكرتم مبنىّ على أنه انما يقتضى الحلول فيـه صفاته المقتضاة عن صفة ذاته ، فهلاّ صحّ حلوله للصفة الذاتية التى تثبتونها ؟

قيل له : لو كانت تلك الصفة مؤثرة فى الحلول ، لم يكن بدّ من حلوله أبدا، لأن حكم الصفة الذاتية على التحقيق لا يجوز أن (٢) يتأخر عنها ، ولا أن تكون مشروطة بأمر منفصل ، وانْ صح ذلك فى الصفة المقتضاة عن صفة الذات ، كما نقوله فى كونه حيـا وكونه مدركا ، ولكن ذلك ممتنع فى صـفات الذوات على

(١) زيادة فى النسخة ا .

(٢) يجوز أن ساقطه من ب .

الحقيقة ، وعلى هذا ، لمّا كان من حكم تلك الصفة وقوع الخلاف بها ، وأن تقتضى هذه الصفات الأخر ، لم يجز ثبوتها الا وما قلناه ثابت فيها ، يبين ذلك أنها لو وقفت على أمر منفصل ، خرجت عن أن تكون للذات على الحقيقة ، وهذه القضية التى ذكرناها ثبت فيما هو من (١) مقتضى صفة الذات (١) أنه لا يصح اشتراطها بأمر منفصل عن الذات ، كتحيز الجوهر ، لأنه لا يشترط بأمر منفصل عن الذات ، فأما ما نزل عن ذلك ، فكان مقتضى المقتضى ، فالشرط فيه صحيح كما قلنا فى كونه مدركا .

فان قيل : هلاّ كانت له صفة أخرى يكشف عنها الحلول ؟

قيل له : ما لم يثبت الحكم ، لا تثبت الصفة التى يكون الحكم طريقا اليها، وهذا/موضع الخلاف ، ولولا ذلك لجاز أن تثبت له صفات كثيرة ، لمثل هذه الطريقة التى ذكرناها ، وهذا باطل . ١٢١/أ

وأحد ما يدل على ما نقوله ، أنه لو كان تعالى حالا فى محل ، لم يكن بدّ من أن يظهر للمحل به حكم ، لأنّ / المعانى التى لا تدرك ، لا بد من أحوال وأحكام صادرة عنها ، حتى يكون للمحل بها مزيّة اذا حلّته عليها اذا لم تحلّ ٧٣/ب وعلى هذا لما اعتقدت النصارى حلول اللاهوت فى ناسوت المسيح ، اعتقدوا أنه يستحق العبادة ، وأنه صار لاهوتا بذلك ، فاذا لم يكن بدّ من ثبوت حكم ، وكان لا حكم للمحل به تعالى ، وجب استحالة حلوله فى المحل ، والذى يعتقده النصارى مما لا يصح ، لأنه ان كان الحكم فى ذلك أنه صار قديما بعد أن لم يكن ، فذلك مما يتعذر اعتقاده ، وانْ كان أنه يصير قادرا لنفسه بعد أنْ كان قادرا بقدرة ، فهذا فى الاستحالة كالأول . والذى تقوله الحلولية فى هذا الباب أبعد ، لأن هذه الصورة انما تستحسن لمعان توجد فيها ، ولتركيب مخصوص ، وذلك على هذا الحدّ اذا حصل استحسن ، وانْ لم يحلّه القديم ، بل قد ثبت أنّ الحال فى الاستحلاء والاستحسان يختلف بالاضافة ، فرب شخص يستحليه واحد ويستقبحه غيره ، أفترى القديم يحلّ فى هذه الصورة على حسب شهوات هؤلاء الجهّال ؟ فاذا ثبت أن لا حكم للمحل به ، فقد صار حلوله فيه ، وأن لا يحل ، على سواء . وهذا ظاهر البطلان .

(١–١) ب : عن صفة الذات .

وهذه الطريقة قد تذكر على وجه آخر هو أولى ، وعن طريق الشبه أبعد ، لأنه ربما يقول القائل على ذلك ، ان هــذه المعــانى انما لم يكن بدٌ من ثبوت حكم لها ، لأن الحكم هو طريق اثباتها ، فاذا لم يثبت الحكم ، لم يصح اثبــات نفس المعنى ، وليس كذلك الحال فيه تعالى ، لأنه قد ثبت من دون هذا الطريق ، فجاز أن يكون حالا وليس للمحل به حكم .

فأمّا الوجه الآخر الذى يورد ذلك عليه ، فهو أنّ كل ما ظهر حكمه من دون الحلول ، فيجب استحالة الحلول عليه ، والا صار حلوله وأنْ لا يحل على سواء ؛ يبين ذلك،أن فائدة حلوله ظهور حكمه، فاذا ظهر حكمه من دون الحلول،فلاوجه للحلول ، ولأجل ذلك استحال حلول ارادة البارى ، وكراهته ، وفناء الأجســام فى محــال ، لأنه قد ظهرت أحكامهــا من دون الحلول ، فصحّ بهــذه الجملة استحالة الحلول عليه ، وقد جرى فى أثناء الكلام فى الكتاب عند ابطال قول من يقول : انه يحل مع وجوب أن يحل ، أنه لو كان كذلك ، لكان للمحل به صفــة لا ينفك عنها ، ولا يكون عليها الاّ به ، كما أنه تثبت له صفة ، لا يكون عليهــا الاّ يكون ، ولا ينفك عنها ، وهذا يؤدى الى اثبات ما لا يعقل .

ـــ فصــل ـ .

اعلم أنه لمــا نفى عنه شبه الأجسام والأعراض ، وما يختص كلا منهما من الأحكام ، أتبعه بنفى الرؤية ، لاشتمال هــذا الحكم على الجســم والعرض ، واشتراكهما فيه ، وهذا الباب يعد من باب نفى التشبيــه ، وانْ كان مَن تحقق التشبيه لايكلّم فى نفى الرؤية ، من حيث أنهم عند تحقيق الكلام عليهم فى كيفية الرؤية ، لابد من أن يظهروا التشبيه ، وعنــد ايرادهم لمــا يدل على مذهبهــم ، لا ينفكون عما يقتضى التشبيه ، مثل قوله تعالى : « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » (١) ، ومثــل قوله صلى الله عليــه وســلم : « سترون ربكم (٢) يوم القيامة كما ترون القمر » . وكذلك فعنــدما يبطل مذهبهــم بنهى القول الى وجوب التشبيه ، فلهذه الوجوه عدّ هذا من باب نفى التشبيه .

---

(١) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) ساقطة من النسخة ب .

١٣٢/أ والذى وقع بين الناس قديما وحديثا فيه / الخلاف ، هو الرؤية فقط فأمّا ادراكه بسائر الحواس ، فلم يتجاسر أحد على اظهاره مذهبا ، وهو معروف من ضرورة الدين ، والأمر فى بطلانه من حيث الاجماع ظاهر ، وانما أظهر ابن أبى بشر ما خرج به عن هذه الجملة من قوله ، انه يصح ادراكه تعالى بغير هذه الحاسة ، حتى أجاز أن يسمع ويشم ويذاق ويلمس ، فما كان من باب المعنى أثبته ، وامتنع من العبارة لقوله : ان السمع بماورد به ، وليس هذا من باب مايجب الاشتغال به ، فانّ ضرورة الدين تكذب قوله ، ويسقط عن عداد من يشتغل بخلافه ، وانْ كان دليلنا على نفى الرؤية يدل على نفى ادراكه بغير ذلك من الحواس ، لأنك فى حال تنهى القول الى أنه كان يجب كونه جسما أو عرضا ، وهذه أمارة الحدوث ، وهذا ممكن ذكره فى هذا الموضع أيضا ، وتارة تنهى القول الى أنه لو كان مدركا بالعين لوجب أن ندركه الآن ، ولا مانع ، وهذا سائغ ذكره فى سائر وجوه الادراكات .

فأما الخلاف فى الرؤية ، فلم يحك عن أحد أنه كان يجعله تعالى مرئيا فى ذاته فقط ، دون أن يجعلوه مرئيا لنا ، لأنهم رأوا أن لا فائدة فى أن يكون هو مرئيا ، أو يرى نفسه وغيره لا يراه ، وكل من أثبت الرؤية — اذا أثبتها — على هذا الحد ، ثم اختلف هؤلاء ، ففيهم من خصّ رؤيته بوقت دون وقت ، وبعين دون عين ، لا أنه أحال فى خلاف ذلك أن يكون مقدورا ، وهذا هو ظاهر ما عليه المخالفون ، لأنهم يجعلونه مرئيا فى الآخرة ، ومرئيا للمؤمنين ، وفيهم من أجاز كونه مرئيا فى كل حال ولكل أحد ، وجعل الأمر فى ذلك الى اختياره ، والكلام على الجميع واحد ، ثم من قال بالمذهب المعروف اختلفوا ، فظاهر ما يقوله المنتسبون الى الحديث أنه تعالى يعيد هذه العيون فتراه بها ، ولا يثبتون الرؤية معلقة بغيرها . وذهب ضرار الى أنه تعالى يوجد حاسة سادسة ندرك بها . والمتأخرون منهم علقوا الرؤية بوجود معنى ، فلم يجعلوا للحاسة حكما فى هذا الباب أصلا ، وقد دل العقل والسمع على ما قلناه فى نفى الرؤية ، واعتمد فى الكتاب من جهة العقل على طريقين : أحدهما دليل المقابلة ، والثانى دليل الموانع .

فتحرير الأول أنّ من شأن أحدنا أن لا يرى الا اذا كانت له حاسة صحيحة ، ولا يكفى ذلك دون أن يكون المرئى مقابلا لحاسته ، انْ كان انما يراه بلا واسطة ، أو يقابل ما قابل حاسته انْ كان يرى بواسطة هى المرآة ، وكانت هذه القضية لازمة واجبة فى الرائى بحاسة ، لأنه مهما حصل الشرطان

صح كونه رائيا ، ومهما فقدا أو فقد أحدهما امتنعت الرؤية ، واستمرت الحال في ذلك استمرارا يكشف عن أنه من باب الواجبات ، وأنه خارج عن طريق العادات ، والا جاز وقوع الخلف فيه على بعض الوجوه / ، وليس ذلك من كونه تعالى رائيا لنا بسبيل ، لأنه ليس رائيا بحاسة ، وذلك هو شرط فيمن يرى بحاسة ، ولا يمكن أن يجعل ذلك شرطا راجعا الى نفس المرئى ، والا وجب تساوى أحوال الرائين فيه ، ومعلوم أن القديم يرى الجوهر ولا يقابله ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، وكان من حق الرائى منا أن لا يرى الا ما هو مقابل لنا ، وكانت هذه القضية فيه تعالى ممتنعة ، فيجب أن تمتنع رؤيته .

ب/٧٤

والطريق الثانى هو أنه قد يحصل القديم مع الرائين منا بمنزلة المرئيات التى ليس لنا عن رؤيتها مانع ، فكما أن المرئى الذى هذا وصفه ، لابد من أن نراه ، فكذلك القديم تعالى .

وبيان هذا أن المنع / عن الرؤية انما يصح وروده على من يجوز أن يكون رائيا ، بأن يكون حيا لا آفة به ، وحاسته صيحة ، والمرئى موجود ، فحينئذ يرد عليه من رؤية هذا المرئى منع ، فحل الرائى فى هذا الوجه محل القادر الذى لولا كونه قادرا لما صح ورود المنع عليه ، ولهذا لا يقال منع الأعمى من الرؤية مانع ، وانما يقال ذلك فى البصير ، فاذا تقررت هذه الجملة كانت الموانع أجمع عن الرؤية راجعة الى ما هو من تمام الحاسة ، وهو الشعاع الذى لابد من حصوله مع المرئى على وجه مخصوص ، وذلك الوجه هو أن يحصل مع المرئى بحيث لا ساتر ، ولا ما يقدر ذلك فيه ، ولن يكون كذلك الا وهو ذاهب فى سمته ، وحاصل معه على وجه لا يرد عليه تحلل ، لأن من حكمه أن يكون كالخط الممدود ، وكل (1) ما أخرجه من ذلك أبطل الرؤية ، وأنت اذا نظرت فى الموانع عن الرؤية وجدتها كذلك ، فامّا أن يكون قاطعا للشعاع عن حصوله مع المرئى على الوجه الذى ذكرناه ، فيدخل فى ذلك الحجاب ، والبعد ، وامّا أن يكون مغيّرا له عن سمته ، وهو حصوله فى غير جهة مقابلة الرائى ، وامّا أن يفرق الشعاع عن نظامه ، فهو الرقة ، لاختلاط الشعاع بالرقيق وامّا أن يلتبس بالشعاع كاللطيف الذى لا يتميز عنده ما يرى به .

١٢٣/أ

(1) ب : فكل .

فاذا كنا قد عرفنا أنّ هذه الموانع لا تصح الا على الأجسام فقد صار تعالى بمنزلة المرئى الذى لا مانع من رؤيته ، وما هذه حالة ، فلابد من أن يرى ، ولو جوّزنا — مع أن لا مانع من رؤية المرئى — أن لا يراه الرائى ، لم تقع لنا الثقة بشىء من المشاهدات ، فكنا نجوز وجود مرئيات كثيرة تحضر بنا ونحن لا نراها مع عدم الموانع ، وهذا بعينه هو الذى يدلنا على أنّ أحدنا لا يحتاج فى رؤية ما يراه الى أمر زائد على ما هو عليه من الصفة ، دون أن يحتاج الى الادراك الذى يقولونه ، لأنّ فى ذلك أنه يجوز أن يكون أحدنا صحيح الحاسة والمرئى حاضر ، ومع ذلك لا يراه ، أو يرى بعضه دون بعض ، وهذا واضح السقوط .

فانْ قيل : انّ ضعف الشعاع يمنع من رؤيته ؟

قيل له : انما يمنع ضعف الشعاع مع شرط ، وهو البعد أو اللطافة أو الرقة ، ولهذا اذا كثف الشعاع صحّ منه أن يراه ، فاذا خرج المرئى من أن يكون ببعض هذه الأوصاف ، صحّ أن يراه الرائى منّا ، فكان يجب أن يكون تعالى بهذه الصفة ، وقد عرفنا خلافه ، ومتى جعل المانع فقد الحاسة السادسة ، فامّا أن تجعل عدم ذلك مؤثرا فى أن يرى ، أو أن يدرك على غير هذا الوجه ، فانْ كان السائل يجعله مرئيا بتلك الحاسة ، فحكم الرؤية ما عقلناه ، فيجب أنْ لا يرى بتلك الحاسة ، الا على نحو ما يرى بهذه الحواس ، والاّ ما يُرى بها ، ولولا ذلك لأجزنا أن يكون فى الحواس المفقودة عنّا ، ما لو وجد ، لأدركنا بها بعض المرئيات ، ويبيّن ذلك أنه اذا لم يكن بد من أن تكون تلك الحاسة مبنية مثل هذه البنية ، فمخالفتها لهذه البنى (١) كمخالفة بعضها لبعض ، وليست بنى هذه الحواس الموجودة على وجه واحد ، بل فيها واسعة وضيقة ومختلفة الألوان ، فوجب أن لا يرى بها الاّ ما يرى بهذه ، ويبين ذلك أنه لو جاز أن يكون ههنا حاسة تدرك بها بعض المرئيات ، ولايصح رؤيتها الاّ بهذه الحاسة ، لكان أحدنا يجد نقص نفسه فى عدم تلك الحاسة ، على حد ما يجد الضرير نقص نفسه فى عدم هذه الحاسة ، ومتى جعل السائل تأثير تلك الحاسة فى أن يدرك القديم بها من غير هذه الطريق ، فالدلالة التى قد دلت على أنه تعالى لا يرى ، قد دلت على أنه لا يصح أن يدرك على وجه آخر ، والاّ وجب ، والحواس

---

(١) فى الأصل : البنا وصحتها البنى جمع بنية .

١٢٤/أ صحيحة ـ أن نكون مدركين له من ذلك / الطريق ، فيثبت أنه تعالى غير مدرك بشيء من الحواس .

والذى دل به من جهة السمع على أنه تعالى لا يرى ، قوله تعالى : « لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ (٢) » والادراك المقرون بالبصر فائدته فائدة الرؤية بالبصر ، فلذلك لا يصح الاثبات بأحدهما والنفى بالآخر ، وهذا أمارة اتفاق اللفظين ، ولا يصح قولهم انه يقال فيما لا يرى ، فيقال أدركت ببصرى حرارة الميل وحدة الدواء ، لأنَّ هذا مما لم يوجد فى الاستعمال ، ألا ترى أنَّ البصر هو عبارة عن العين الصحيحة ، وقد يدرك الضرير حرارة الميل وحدة الدواء ، وانْ لم يكن بدٌّ من أن يذكر ذلك ، فالواجب أن يعلق بالعين دون البصر ، وتعليقه بالعين أيضا لاتفيد ، الا ما يفيده تعليقه بكل محل فيه حياة (٣) ، لا أنها آلة فى ادراك ذلك ، والاَّ لم يصح ادراك الحرارة بغير هذه الحاسة ، وهذا معلوم الفساد ، وهذا النفى هو عن المبصر لا عن الابصار ، لأن تعليق الفعل بالعضو الذى يصلح أن يكون آلة فى ذلك الفعل هو كتعليقه بالفاعل ، فعلى هذا لا فرق بين أن يقال كتبت بيدى ، وبين قولهم كتبت ، وهكذا (٤) الحال فيما أشبه . فاذا تقررت هذه الجملة فكان نفه تعالى رؤية الابصار عن نفسه نفيا راجعا الى ذاته ، لعلمنا أنَّ الشيء بأن يرى أو لا يرى يكون لأمر يرجع الى ذاته ، ويبين ذلك أنه اذا لم يصح رجوعه الى الفعل ، لأنه لا شيء يمكن رجوعه اليه الا الادراك ، وقد دلت الدلالة على أنه ليس بمعنى ، فيجب أن يرجع النفى الى ذاته ، ومعلوم أنَّ ما يمدح بنفيه فاثباته نقص ، ولسنا نحتاج مع حصول الاجماع ، ومع أن سياق الآية ما قد عرفناه ، الى اقامة دلالة على أنَّ الآية وردت / مورد التمدح ، وانما أوجبنا أن يكون نقصه عند الاثبات ، لأنَّ فى اثبات الرؤية ، خروجا عما هو عليه فى ذاته ، وهو من أعظم وجوه النقص ، فثبت وجه الدلالة من الآية . ٧٥/ب

وليس المعتمد فى نفى الرؤية عن الله تعالى أمر هذه الآية على عموم الأوقات والأشخاص بما يرجع الى اللفظ ، فيعترض على العموم فيه بآية أخرى مخصِّصة ، من نحو قوله تعالى : « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ الَى رَبِّها نَاظِرَةٌ » (٥)

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٣) فى الأصل : حيوة .

(٤) فى الأصل : هكذى .

(٥) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ .

فيقول قائل : قد قيده بقوله يومئذ ، فيحمل ذلك على أن المراد به سائر الأزمان ، فيحمل قوله يومئذ على يوم القيامة (١) ، لأن الذى بيناه من وجوه الدلالة يمنع من ذلك ، لأن النقص لا يصح عليه فى شىء من الحالات ، هذا لو كان فى ظاهر هذه الآية ما يصح التعلق به ، فكيف وهو مذكور بلفظ النظر ، وهو طريق الرؤية لا الرؤية بدلالة أنه يصح أن يجعل غاية للنظر ، ومعقبا بالنظر وبدلالة أنه تعالى يوصف بأنه راء (٢) لعباده ، ولا يقال هو ناظر اليهم ، الى غير ذلك من الوجوه ، واذا كان النظر طريقا للرؤية فهو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى طلبا لرؤيته اذا أمكن ذلك ، وهذا لا يصح فيه تعالى .

وبعد ، فالنظر قد علقه تعالى فى الآية بالوجه ، وسواء قلنا أنّ المراد به الرؤية أو ما هو طريقها ، فليس للوجه فى ذلك اختصاص ، فالمراد بذلك صاحب الوجه ، واذا كان الناظر صاحب الوجه ، أمكن حمله على حقيقته فيكون المراد به نظرهم الى الثواب ، وقد يمكن أن يكون على ضرب من المجاز فيكون المراد به الانتظار ، وما يتصل بذلك من الزوائد مذكور فى موضعه ، واذا تعذر التعلق بهذه الآية ، فالأخبار التى يروونها فى هذا الباب أبعد من صحة التعلق بها ، لأنها أخبار آحاد ، وطريق هذه المسألة القطع ، وكلها أو معظمها كما تقتضى الرؤية فغير خال من التشبيه . فانْ صحّ التعلق بها فى الرؤية ، ليصحن التعلق بها فى التجسم، وأقرب ما يتعلقون به خبر قيس بن أبى حازم عن جرير ، والكلام على سنده ومتنه ، وتأويله قد مضى فى موضعه فلا وجه لأعادته .

ــ فصل ــ

١٢٥/أ أعلم أنّ من جملة ما ينفى عن الله / تعالى الحاجة ، ليثبت غنيا ، وليس ذلك بصفة فى الحقيقة ، وانما هو نفى الحاجة عنه ــ جل وعز ــ واذا كان راجعا الى النفى فلا يكون فى الحقيقة للذات ، لأنّ ما يرجع الى الصفات على الحقيقة يمكن أن يقال فيه هو للذات ، فأمّا النفى فلا يستحق للنفس ، فاذا جرى فى الكلام أنه غنى لذاته ، فالغرض انه لما هو عليه يستحيل أن يكون محتاجا ، وأنه لا يجوز خروجه عن هذا الحكم ، حتى يثبت محتاجا فى حال ، بل ذلك محال عليه أبدا ، وانما تنفى الحاجة عنه تعالى عما تصح الحاجة اليه ، فأما ما تستحيل الحاجة اليه ، فلا يصح كونه غنيا عنه تعالى ، ولهذا لا يقال :

(١) فى الأصل : القيمة .

(٢) فى الأصل : راى .

هو غنى عن ذاته ، فاذا تقررت هذه الجملة ، وكان كونه غنيا يرجع به الى أنه حى ليس بمحتاج ، فيجب أن ننظر أنَّ الذى ننفيه عنه من الحاجة ما هو ؟ .. وقد ذهب البغـداديون الى أنَّ نفى الحـاجة عنـه ، هـو نفى الحـاجة الى الحـواس ، من حيث منعوا من كونه مدركا ، فكانت الحـاجة عنـدهم تثبت فى نيل الحواس ، وهـو ليس بمدرك ، فاستغنى عن الحـواس ، وثبت غنيا ، وبالعكس من ذلك جعلنا حكم كونه مدركا كونه غنيا ، فهم أثبتوه غنيـا من حيث لم يكن مدركا ، ونحن أثبتناه غنيـا حين كان مدركا ، والأصـل فى نفى الحـاجة عنه أنها تتبع المنفعة ودفع المضرة ، وهما يتبعان اللذة والألم ، وهذان يتبعان الشهوة والنفـار ، فاذا اسـتحالت الشهوة عليـه ، فقـد اسـتحالت الحـاجة عليه .

والذى لأجله نفى أبو هاشم الشهوة عنه تعالى ، أنه كان من حكم هـذا المعنى أن يوجب صلاح ذات المشتهى ، أمَّا بزيادة أو باعتـدال ، أو ما جـرى هذا المجرى ، وهذا يوجب كونه تعالى جسما ، فاذا بطل كونه جسما ثبت أنه ليس تجوز عليه الحاجة .

وأصح الوجوه فى ذلك ما ذكره شيخنا أبو اسحق رحمه الله ، والأصل فيه أن العالم بأنه ينتفع بالشىء ولا مضرة عليه فيه ، لابد من كونه فاعلا له ، حتى يثبت ملجأ الى ما هذا حاله ، كما يصير ملجأ الى دفع الضرر ، فاذا كان كذلك ، فامَّا أن يكون تعالى مشتهيا لنفسه ، أو بشهوة قديمة ، أو بشهوة محـدثة ، فان كان لنفسه أو بمعنى قديم ، فلا حال يفعل فيها ما يشتهيه أولى من حال ، ولا قدر أحق من قدر ، وهذا يوجب أنَّ فعله يوجد قبل أن وجد ، من حيث لو أوجـده فيما قبـل لانتفع به ، وأن يكون فعله أزيد مما فعله ، لأن الزائد كالأصل فى وقوع النفع به ، وهذا يوجب كونه ملجأ الى ما لم يوجده ، فكان يجب أن يوجده فيما قبل وأكثر منه ، وهذا أوْلى بأن يرد آخر الدليل اليـه من أن نقول : كان يجب كونه ملجأ الى الأفعال لأنه انْ ارتكب مرتكب ذلك ، فانما يمكن ابطاله بأنَّ الالجاء يثبت بطريقة المنع أو بطريقة المنافع ودفع المضار ، ونحن فى ابطال المنافع عليه .

وليس يمكن أن يقال لو كان ملجأ لم يستحق المدح والشكر والعبادة على ما يفعله ، لتجويز أن يكون قد فعله لداعى الالجاء ، لأنه انما يثبت اسـتحقاقه

الشكر والعبادة بعد أن يعرف أنه فعل هذه الأفعال لوجه الانعـام ، وكذلك فان أنهيت الكلام الى أنه كان يجب كونه فاعلا لمـا لا يتناهى ، أو يكون فاعـلا فيما لم يزل ، فلقائل أن يقول : انما يجب أن يكون فاعلا على الحدّ الذى يصح ، فأما على الوجه المستحيل فلا يجب ، كما أنكم وانْ وصفتموه بكونه قادرا لنفسه ، فلا يجوز أن يفعل ما لا يتناهى ، وأن يفعل فيما لم يزل ، فيجب أن يثبت ملجـأ الى أن يفعل أزيد من الموجودات من / أفعاله ، وأنْ يكون فاعلا قبل أن فعل ، واذا كان ملجـأ متى ثبت مشتهيا لنفسه أو بشهوة قديمـة ، فكذلك اذا كان مشتهيا بشهوة محدثة ، بل يثبت ههنا ملجأ الى خلق الشهوة ، والى خلق المشتهى ، لعلمه بأن نفعه موقوف عليهما جميعا .

١٣٦/أ

وأما فى كونه نافرا لنفسه وبنفار قديم ، فيوجب أن لا يخلق ما يصح نفار الطبع عنه أصلا ، وفى النفار المحدث يبنى على أنه لو صح ذلك لصحّ كونه مشتهيا بشهوة حادثة ، فيعود الحال الى ما قلناه .

٧٦/ب

ومتى / ثبت استحالة الشهوة والنفار عليه ، استحال عليه الغم والسرور ، أمّا ان كان الغم هو اعتقاد يتعلق بالضرر أو ظن له ، والسرور اعتقـادٌ أو ظنٌ يتعلق بالمنافع ودفع المضار ، فاستحالة المنافع والمضار عليه تحيـل الغم والسرور ، وهذا على ما كان يقوله أبو هاشم .

وأما اذا كان الغم نوعا برأسـه ، وكذلك السرور ، على ما قاله أبو على ، فلا بد من أن يضامّه اعتقاد اللذة والألم ، فاذا لم يجوزا عليـه فكذلك الغـم والسرور ، وليس لأحد أن يقول : فاذا امتنع عليه السرور والغم والألم واللذة ، فيجب أن لا يكون مدركا للآلام واللذات ، والاّ فاذا أدركهما كان ألمـا ملتذا ، وذلك لأنّ الآلم ليس هو المدرك للألم ، ولا الملتذ هو المدرك للذة ، وانما هو من أدركهما مع الشهوة والنفار ، فاذا قامت الدلالة على أنه مدرك ، وصفناه بذلك ، ولم نصفه بما زاد عليه ، وهذه الطريقة تورد ههنا ايجاباً لجواز الحاجة عليه تعالى ، كما يوردها البغدادى لاخراجه عن كونه مدركا أصلا .

والجواب يجرى على حد واحد ، ونحـو هـذا الجواب هـو الجواب عن السؤال الذى أورده من بعـد فى الكتاب ، من أنه كان يجب وصـفه بأنه ناظر ، شـامٌ ، ذائق ، لامس ، لأن هـذه أوصـاف تتبع الحواس لمـا كانت طرقـا

للادراكات على ما ذكرت حدوده فى غير هذا الموضع ، وهو تعالى مدرك لا بآلة وحاسة ، فجعلناه مدركا ونفينا عنه هذه الأوصاف ، وأثبتناه غنيا على ما تقدم قولنا فيه .

ـ فصل ـ

اعلم أنّ الذى ينفى عنه تعالى على ضربين :

أحدهما ينفى عنه فى كل حال ، وهو كل ما كان من أضداد هذه الصفات التى تقدم ذكرها ، من نحو كونه جاهلا وعاجزا وما شاكل ذلك ، ومن تجويزنا للحاجة ولمشابهة الأجسام والأعراض وما يجرى عليها من الأحكام .

والضرب الثانى ينفى عنه فى حال دون حال ، وذلك اذا كان راجعا الى الصفات فى الحقيقة ، فهو كونه مدركا وكونه مريدا وكارها ، فانّا نثبته على هذه الصفات فيما لا يزال ، وننفيها عنه فيما لم يزل ، فأمّا ما خرج عن ذلك فليس له به صفة ، نحو كونه متكلما ، فاعلا ، محسنا ، وجوادا ، لأن المرجع به الى صفات الأفعال ، والذى يرجع اليه هو الوصف الذى يجرى عليه لا غير .

وفى كل باب من هذه الأبواب خلاف ، فمنهم من يثبته مدركا لم يزل ، لاعتقاده أن نفسه مرئى له ، ومنهم من يثبته مريدا لم يزل اما لنفسه أو لمعنى قديم ، ومنهم من يثبته فاعلا لم يزل على ما يقوله كثير من الملحدة ، والكلام فيه سيجىء ان شاء الله .

الأصـــل الخامس
فى التوحيـــد

وهو آخر الكلام فى التوحيد ، لأنّا اذا أثبتنا الصفات التى تجب لله ، ونفينا عنه الصفات التى تستحيل عليه ، فلا يتم ذلك دون أن نبين أنه لا ثانى له يشاركه فى/استحقاق هذه الصفات على الحد الذى استحقها مفردة ومجموعة ، وهذا معنى قولنا فيه أنه واحد ، اذا أجرى عليه على طريق المدح ، وقد يطلق ذلك لا على جهة المدح ، ويراد أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وان كان فى ذلك خلاف عبّاد . ١٢٧/أ

والأصل فى نفى ثان ، أنّ المخالف فيه امّا أن يريد بذلك بأن يشاركه فى جميع صفاته التى يستحقها تعالى ، وهذا وانْ لم يكن به قائل ، فهو أقرب الى الشبهة من غيره ،واما أن يقول بثان يخالفه فى شىء من صفاته ، اذ القول بأنه يخالفه فى جميع صفاته ، يخرجه من أن يكون ثانيا ، فانّ المسألة فى ذلك على أنّ له ثانيـــا قديما . ثم يقع من بعد الكلام فى باقى الصفات ما حكمه فيها ؟ هل يخالفه فيه أو يوافقه ؟ واذا خالفه ، فهل تبلغ المخالفة حـــد التضاد ، أو لا تكون كذلك ؟ وكل خلاف فى هذا الباب يدخل فيما ذكرناه .

ومذهب النصارى اذا كان قولا بآلهة ، فقد دخل تحت ذلك ، وانْ لم يكن كذلك فعلى مذهب بعضهم بالاتحاد ، اذا أثبتوا المسيح معبودا الها ، وجعلوا أقنوم الآب الها قادرا ، فقد قالوا فيه بالتثنية ، والمجوس من كان منهم يذهب الى القول بقديمين ، فالكلام عليهم على الحد الذى تكلم به الثنوية القائلين بالنور والظلمة ، وان كانوا يقولون بحدوث الشيطان ، فوجه الكلام عليهم هو على طريقة أخرى . وكل خلاف نذكره (١) فى ذلك فدليل التمانع يأتى عليه ، لأنّا نبين أنه لا بد فيما شاركه فى القدم أن يشاركه فى كل صفاته ، لأنّ القديم قد ثبت أنه قديم لذاته(٢) ، والاشتراك فى ذلك يوجب التماثل والموافقة ، اما للاشتراك فيه خاصة واما لأنباء كونه قديما عن صفة ذاته ، فلا بد من اتفاق القديمين فيها ، وهذا يوجب التماثل ، وتمام ذلك محال" به على باب الصفات . واذا صحّت هـــذه الجملة كان كل ثان قديم لا بد من كونه قادرا ، فيبطل قول من يجعل الثانى عاجزا ، أو جاهلا ، أو

(١) ب : يذكر .
(٢) ب : لنفسه .

مواتاً ، واذا وجب ذلك قلنا : فكان يجب صحة التمانــع بينهما ، ثم لا بد من أن
أن يكون أحدهما ضعيفا ممنوعا ، فيقدح ذلك فى كونه قادرا لنفسه ، والقــدح
فى ذلك يخرجه عن كونه قديما ، واذا خرج عن كونه قديما خرج عن كونه ثانيا .
وقد يمكن ايراد ذلك على ضرب من القســمة فنقول : امّا أنْ يكون القــديم
الثانى قادرا لنفســه ، أو لا يكون كذلك ، واذا لم يصــح الاّ أن يكون قادرا
لنفسه ، فامّا أن يصح وقوع التمانع بينهما أو لا يصح ، فانْ لم يصــح ، بطل
كونهما قادرين ، واذا صحّ التمانع بينهما ، فامّا أن يوجد مرادهما أو لا يوجــد
مرادهما ، واذا لم يصــح وجود مرادهمــا ، فامّا أن يوجــد مراد أحدهمــا ،
أو لا يوجد مراد واحد منهما ، واذا لم يصح أن لا يوجــد مراد واحــد منهما ،
ولا مرادهما ، وجب وجود مراد أحدهما ، وفى هــذا قول بأن القــديم ضعيف
ممنوع ، وهذا يقدح فى كونه قادرا لنفسه على الحد [1] الذى رتبناه . وانمــا
نعلم صحة التمانع بينهما ، لأن العلم بذلك موقوف على كونهمــا قادرين بدلالة
أنّا متى عرفناهما قادرين عرفنا صحة التمانع بينهما ، ولن يتم هذا الاّ بأن نعلم
أنّ كل واحد منهما يقدر على الشىء وعلى جنس ضــده ، وفى هــذا صحــة
ب٧٧/ ما أردناه ، ولا يمكن أن يقال ان التمانع بين القادرين / فى الشاهد موقوف على
أ/١٢٨ تناهى المقدورين ، فمن لا يتناهى مقدوره لا تصح ممانعته لغيره لأنه / لو كان
هذا هو الشرط ، لمــا صحّ من القديم أن يمنع أحدنا ويمانعه ، ولا أن يقــال
ان الشرط أن يكون مقدور أحدهما دون مقدور الآخر ، لأنه يصح التمــانع بين
متساويى القدر ، كالحبل الذى يتجاذبه القادران ، ولا أن يقال انّ الشرط أن [2]
يتناهى مقدور واحد منهما ، لأن التمانع بين القــادرين منّا صحيح ، وانْ كان
مقدورهما جميعا متناهيــا ، فثبت أنه موقــوف على ما ذكرناه ، من كونهمــا
قادرين فقط .

فأمّا قوله : انّ عندكم أنّ مقدورهما كان يجب أن يكون واحــدا ، وهــذا
يحيل التمانع بينهما ، فقد بين فى الكتاب أن العلم بصحة التمانع بين القــادرين
ليس يقف على العلم بتغاير المقدورين ، وكيف يصح ذلك وباقى العــرض يُعلم
صحة التمانع بينهما ، وليس يُعلم المقدور ، فضــلا عن أن يُعلم [3] التغــاير ،

(1) على الحد الذى : وجب الذى ب .
(2) ساقطة من ب .
(3) ب : العلم بالتغاير .

ولا يمكن أن يقال انه يعرفه على الجملة ، لأن العلم بالتغاير فيه ضرب من التفصيل ، وهذا غير حاصل لنفاة الأعراض . وقال أيضا انّ ما أورده السائل يزيد الالزام تأكيدا ، لأنه من حيث كانا قادرين للنفس ، يجب أن يكون مقدورهما واحدا ، فلا يصح التمانع ، ومن حيث أنهما قادران يجب صحة التمانع بينهما ، فيؤدى الى ثبوت التمانع ونفيه ، فبطل هذا السؤال ، وقد ذكرنا فى موضع آخر ما كان يجيب به عن هذا السؤال من صحة اختلافهما فى الداعى مع أن المقدور واحد ، فيثبت ما نريده بالتمانع . وأما الذى أورده من بعد فى أن هذين القديمين يريدان بارادة واحدة ، فلا يصح تمانعهما ، فالأصل فى ذلك أن صحة التمانع بين القادرين تقف على كونهما قادرين من دون اعتبار الارادة ، فلهذا يصح التمانع بينهما ، وليسا بمريدين أصلا بأن يكونا ساهيين ، وقد يصح وانْ كان أحدهما مريداً وصاحبه ساهياً فعرفنا أنه موقوف على ما ذكرناه ، فلا يؤثر فى ذلك كون الارادة واحدة . هذا والارادة والكراهة هما فعلان ضدان فيجب أن يجريا مجرى الحركة والسكون ، والحياة والموت ، وغير ذلك من المتضادات ، فنقول : لو دعا أحدهما الداعى الى ايجاد الارادة ، ودعا الآخر الى ايجاد كراهة مضادة لهذه الارادة ، لكان ما قلناه من القسمة يعود فيه ، والانتقال من المثال ليس بانتقال من الدلالة الى غيرها ، وقد ذكرنا فى غير موضع أنّ التمانع ، مفسَّر بالدواعى لا بالارادة ، فبطل ما سأل عنه السائل ، ثم بين فساد هذا السؤال بوجه آخر ، وهو أن غاية ما فى ذلك أن يريد أحدهما بالارادة التى أوجدها صاحبها ، ومعلوم أنّ الارادة لا تكشف عن الداعى الا اذا وقعت من جهة المريد بها ، وأما انْ كانت من قبل غيره ، لم تؤثر ، وعلى هذا لا يؤثر أحدنا دخول الموضع الذى يعتقد فيه مضرة وانْ كان تعالى قد خلق فيه ارادة لدخوله ، ولهذا لو خلق فى أحدنا ارادة ترك الأكل الذى ينفعه لكان لا يمتنع ، بل يفعله ، وعلى هذا قلنا : انه لا تؤثر الارادة المخلوقة فينا فى كون الكلام خبرا وأمرا .

فان قيل : ما أنكرتم أنهما لا يمانعان لعلم كل واحد منهما أن ما يريده صاحبه حكمة وصواب ، فلا يخالفه فى مراده ، واذا لم يصح لكم ذلك ، بطل ما بنيتم عليه الدليل .

قيل له : انا بنينا الدلالة على صحة التمانع لا على وقوعه ، وصارت الصحة فى الوجه الذى أردناه قائمة مقام الوقوع ، ألا ترى أنّ الغرض هو أن يثبت

١٢٩/أ أحد المتمانعين أقدر من الآخر ، وذلك ثابت عند وجود التمانع وعند صحة التمانع ، فكما أنه لو منع أحدهما / الآخر ، لدلَّ على أنه أقدر منــه ، فكذلك اذا قــدر أنه لو مانعه لمنعه ، لدل على كونه أقدر ، واذا قام أحدهما مقام الآخر فيما أردناه ، لم يكن لأحد أن يقول : فكيف اخترتم الصحة ، وهلاَّ بنيتم الدلالة على الوقوع ، لأن أحدهما بمثابة الآخــر عنــدكم ، وذلك لأن أحدهمــا يقوم مقــام الآخر فى ثبوت كونه أقدر من غــيره ، لا فى نفى الثــانى ، والغرض المطلوب هو ذلك ، والوقوع يتضمن الثانى ، والصحة لا تتضمنه ، ومحال اذا كان القصد نفى الثانى أن يورد الدليل على وجه يقتضى الثانى ، فلهــذا بنينا الدلالة على الصــحة دون الوقوع .

فانْ قيل : هلا اذ أوجبتم أن يستوى الوقــوع والصحة فى هــذا الباب ، وسوَّيتم بين الغائب والشاهد فيه ، قلتم بمثل ذلك فى وقوع الظلم وفى تقــدير وقوعه ، كما ثبت مثله فى الشاهد ، لأنه انْ وقــع منــه الظلم دل على الجهــل والحاجة ، وكذلك لو قدر وقوعه لكان كذلك ، ثم قد فرقتم بين الشاهد والغائب فى ذلك فقلتم . بأن وقوع الظلم منه تعالى كان يدل على الجهل والحاجة ، وتقدير وقوعه لا يدل على ذلك ، وانْ كنتم لم تجدوا مثله فى الشاهد ، ومهما جاز الفرق بين الشاهد والغائب فى ذلك ، جاز الفرق بينهما فى أنَّ أحــد المتمانعين اذا منع صاحبه كان أقدر ، ولو قدرت ممانعته له ، لم يكن بهذا التقدير أقدر .

قيل له : انَّ اثبات الموجب أو المصحح والمنع مما أوجبه وصححه لا يصح ، والاَّ جاز اثبات الحكم الواجب عن العلة ، والمنع من ثبوت العلة ، وجاز اثباته ممن يصح منه الفعل (١) من كونه قادرا ، وهذا يؤدى الى كل جهالة ، فاذا كان ذلك ممتنعا ، وكنا قد عرفنا أنَّ الموجب لصحة منعه لغيره هو كونه أقدر ، فغير جائز أن يثبت مانعا وينفى كونه أقدر ، ولولا هــذا لأجزنا اســتحالة خلو الجسم من الحوادث ، ثم نمنع من كونه محدثا ، فلهذا وجب أن يثبت المــانع منهمــا أقدر ، وليس هكذا الحال فى الظلم المقدَّر وقوعه ، فانَّ الذى أثر فى وقوعه هو كونه قادرا ، فاذا وجد أجرينا عليه حكم الظلم من استحقاق الذم ، ووصفناه بأنه كان قادرا عليه ، فلم نقل باثبات الموجب ، والمنع مما أوجب ، وأما كونه جاهلا محتاجا فليس هو الذى أوجب وجود الظلم ، وانما الظلم كاشف عنــه ، وقــد يجوز أن يكشف فى حال دون حال ، فهذا هو الجواب .

---

(١) ب : الفعل والمنع .

وجواب آخر ، وهو أن حصول العلم بأمر من الأمور ، يقتضى المحافظة على اطلاق وصف وقول ينقضان ذلك العلم / ، فكان هـذا واجبا لأمر يرجع الى أنه علم ، حتى لو كان اعتقادا لما وجب ذلك ، وعلى هذا اذا علم أحدنا أنّ السماء فوقه والأرض تحته ، لم يصح أنْ يأتى بما ينقض ذلك ، فلو كان يدل العلم اعتقادا ، لصح أن يتغير حاله فيعتقد أنّ السماء تحته والأرض فوقه ، واذا صح ذلك ، وكان العلم واقعا لنا باستحالة الجهل والحاجة على القديم تعالى لكونه عالما لنفسه وغنيا لنفسه ، فيجب أن لا نقول فى الظلم المقدَّر وقوعه من الله تعالى ، انه كان يدل على جهله وحاجته ، لأنه يصير ناقضا للعلم الحاصل ، فيحيل السؤال ويخطىء الجواب بلا ونعم ، ولم يثبت للقوم بعد اثبات ثان ، فكنّا نقول : انهما لو تمانعا لكان خطأ قول من يقول يدل على أنّ المانع أقدر ، وخطأ أن يقال : لا يكون أقدر ، بل لا بد من القول بأنه يكون أحدهما ممنوعا ، والآخر مانعا ، واذا كان ممنوعا ، بطل كونه قادرا لنفسه ، وفى ذلك اخراج له عن كونه قديما على ما تقدم .

فأما الثنوية القائلون بقدم النور والظلمة ، وأنهما (مو) حيّان فعّالان بطبعهما ، وانْ كان أحدهما فاعلا للخير بطبعه ، والآخر فاعلا للشر بطبعه ، فدليل التمانع / ان أتى على فساد مقالتهم [1] فانهم يخصون بما هو أولى فى مكالمتهم وهو أن النور والظلمة أجسام ، وقد دلت الدلالة على حدوثهما أجمع ، فلا بد لها من محدث سواها ، وفى ذلك ابطال قولهم ، والذى أدّى القوم الى ذلك ، أنهم لما رأوا أجساما نيرة لا يكاد الطرف يردّ عنها ، وأجساماً مظلمة لا يكاد يردّ الطرف اليها قالوا فى أحدهما هو من مزاج النور ، وفى الآخر انه من مزاج الظلمة ، وأثبتوا الأصلين قديمين ، وجعلوا المزاج حادثا . وما ذكرناه يبطل قولهم .

وبَعْد ، فانّ عندهم أنه ليس فى العالم الاّ ما هو من مزاجهما ، وقد قالوا انهما حيّان ، فأوجب ذلك عليهم أن تكون الأجسام كلها حية ، وهذا يقتضى أن لا موات فى العالم أصلا ، ومعلوم ضرورة أنّ كل الأجسام ليست على حكم سواء فى كونها حية ، لأن حكم كون الحىّ حياً ، انما يثبت فى بعضها دون بعض ، وهذا يثبت فى شيء من الأجسام دون غيره .

وبعد ، فاذا لم يكن الا ما هو من مزاجهما ، وكان المأمور بالشيء أو المنهى عنه ، امّا أن يكون من قبيل النور أو من قبيل الظلمة ، وأى هذين كان

(١) ب : مذهبهم .

اقتضى قبح الأمر والنهي والحمد والذم ؛ لأنه ان آمر بالحسن فهو فاعل له لا محالة ان كان من حيز النور ، وان نهى عن القبيح فهو لا يقدر عليه ، وبدلا من ذلك ان كان من قبيل الظلمة فالأمر له بالحسن قبيح ، والنهي له عن القبيح قبيح ، وقد علمنا ضرورة في العقول حسن الأمر والنهي والمدح والذم ، فما أدى الى رفعه وجب فساده .

وبعد فان الذي أدى القوم الى (١) ذلك اعتقادهم أن كل ما هو حسن فانه لكونه نفعا يحسن ، والقبيح يقبح لكونه ضررا ، ثم اعتقدوا أن فاعل أحدهما لا يجوز أن يفعل الآخر ، فاذا أريناهم أن الشيء الواحد قد يكون سببا للنفع والضرر ، فقد بطل قولهم . ومعلوم أن ضوء النهار قد يكون سببا لوجدان الضالة ، وقد يكون سببا لظفر العدو به ، فقد حصل في الشيء الواحد ما هو قبيح وما هو حسن . وكذلك فالشخص الواحد قد يكذب ويعلم أنه كاذب ، وقد يسيء ثم يعتذر ، ويغتصب المال ثم يرده ، الى غير ذلك مما يكثر تعداده ، فيجب أن يكون ذلك مبطلا لقولهم بأن ما هو سبب للنفع لا يكون سببا للضرر .

وبعد ، فاذا جاز في المحل الواحد أن يجتمع فيه القبيح والحسن ، ففي الفاعل الواحد أولى ، وهذا كاللسان يحله الصدق ثم يحله الكذب والقلب يحله العلم بالشيء ثم يحله الجهل به أو بغيره ، وارادة القبيح وكراهة الحسن ، الى ما شاكل ذلك .

وبعد ، فليس مخالفة الحسن للقبح الا بدون مخالفة الحركة للسكون ، بل الحسن والقبيح قد يكون جنسهما واحداً ، والحركة تضاد السكون على بعض الوجوه ، فاذا جاز أن يفعل الفاعل الواحد الحركة والسكون ، فكذلك الخير والشر ، واذا جاز أن يفعل أجناس الأفعال المختلفة كاللون والتأليف والاعتماد وغير ذلك ، جاز أن يفعل الخير والشر ، بل اذا جاز أن يفعل الفاعل المتضادات فالحسن والقبيح بذلك أحق ، مثل السواد الحال في الشعر والخضرة في الزرع والبياض في الوجه الى ما شاكل ذلك ، لأن هذا (٢) كله عندهم من قبل النور ، فهلا جاز أن يفعل النفع والضرر والخير والشر ، بل الوجود يبطل قولهم ، فانه قد يجرح أحدنا بأحدى يديه ويتصدق باليد الأخرى ، اما في وقت واحد أو في وقتين ،

---

(١) ب : الى اثبات ذلك .

(٢) ب : هذا الباب كله .

فظن القوم أنّ جمع الفاعل بين الحسن والقبيح ، يقتضى كونه ممدوحا مذموما ، وأنّ ذلك لا يجوز وهذا خطأ منهم ، لأنه انْ كان المادح والذام واحدا ، فقد يصح على طريقتين : احداهما أن تذم الغير فى وقت وتمدحه فى وقت آخر ، والثانى أن يختلف الطريق ، فتمدحه بطريقة الاحسان ، وتذمه لعصيانه ، وانْ كان الذام واحدا والمادح غيره ، فلا شبهة / فى صحته ، وفى المادح الواحد لغيره ، والذام لغيره على طريقة واحدة ، يراعى وقوع الاحباط (١) والتكفير ، فمهما كان أحدهما أغلب ، كان الحكم له دون غيره ، فعلى هذه الجملة يسقط ما قالوه .

١٣١/أ

ولما أكثر مشايخنا الكلام عليهم ، وقالوا لهم : اذا لم يجب لأجل اختلاف الأفعال بل لتضادّها ، اختلاف الفاعلين وتضادهم ، بل صح أنْ يفعل الفاعل الواحد الشىء وخلافه بل الشىء وضده ، فكيف وجب لاختلاف النفع والضرر والشر والخير أن يختلف الفاعل لهما ، وهلاّ جاز أن يفعلهما الفاعل الواحد ، يبين ذلك أنّ الضرر هو من جنس النفع ، والخير هو من جنس الشر ، وانما يختلفان لافتراق ما يقترن بكل واحد منهما من اللذة والألم لأجل شهوة ونفار ، فهلا فعلهما الفاعل الواحد فيستغنى عن الثانى ؟

قال القوم : عند ذلك نحن نثبت هذين الفاعلين متضادين كتضاد الخير والشر ، فجعلوا النور حيا عالما قادرا ، وجعلوا الظلمة مواتا عاجزة جاهلة ، على ما حكى / عن الديصانية ، ولو أنهم جروا على القياس لكان يجب اذا كان أحدهما موجودا أن يكون الآخر معدوما ، وإذا كان أحدهما قديما أن يكون الآخر محدثا ، ولكن ذلك كان يردهم الى نفى التثنية ، فاقتصروا على هذا الضرب من الاختلاف ، وكل ما أوردناه فيما تقدم يمكن اعادته ههنا من سقوط الأمر والنهى والمدح والذم . ويختص هؤلاء بأن يقال (٢) كيف يكون الفاعل عاجزا ، وكيف يكون مواتا ، وكيف يكون العاجز الا حيا ، وكيف تتأتى هذه القبائح التى تحتاج الى علم من الظلمة ، مع قولكم انها جاهلة — على ما نعلمه من كثير من الأهاجى (٣) — الى ما شاكل ذلك ، فقد تبيَّن لك مناقضتهم .

٧٩/ب

فأما المجوس ، فاذا قالوا بقديمين ، فالكلام عليهم ما تقدم ، وانْ قالوا

(١) الاحباط وهو احباط الله أعمال العباد أى ابطال ثوابها (لسان العرب) .
(٢) ب : يقال لهم .
(٣) جمع أهجية وهى الشتم والهجاء بالشعر .

بحدوث أحد الأصلين ، وأنَّ هذا الحادث تولد عن فكرة القـديم ، فالكلام فى ذلك أن يقال : لا بد لهذا الحادث من مُحْدِث ، فاذا لم يكن بد من ذلك ،ومحدثه ليس الا الله ، أفخرج بذلك عندكم من أن يكون حكيما أو بقى على الحكمة ، فانْ خرج عن أن يكون حكيما ، فهلا جاز أن تضاف هذه الشرور الأخر اليه لخروجه عن حد الحكمة ، وانْ بقى على حد (1) الحكمة فكذلك يحدث هذه الشرور ويبقى على الحكمة ، وهو نظير ما يلزم المجبرة لأنهم سواء قالوا بأنَّ هذه القبائح قبيحة من الله ، أو قالوا بل هى حسنة منه ، فعلى الوجهين نلزمهم أن يفعل سائر القبائح، وانما لزم المجوس ذلك لقولهم ان هذا الثانى هو موجب الشر ، لا أنه يقع منـه بطريقة الاختيار ، ومن أحدث ما يوجب الشر كان كمن أحدث نفس الشر ، وبهذا يفارق حالنا حالهم فى خلق الشرير ، لأنه ليس فيه ايجاب أصلا للشر ، وصـارت منزلتهم فى ذلك منزلة ما يلزم الجبرية (2) حيث اعتقدوا أنه لا يقـدر الشيطان الا على الشر ، ولا يقـدر على الخير ، هـذا والفكر لا يصح على الاله لكونه عالمـا لنفسـه ، فكيف يتولد عن الفكر الشيطان وهو جسـم ، فسقط بهـذه الجملة مذاهبهم كلهـا .

ـ فصـل ـ

الكلام على النصارى يجب تحقيقه ، فانه لا يكاد يعقـل خلافهم ، وجملة ذلك أنهم انْ قالوا انَّ هذه القدماء الثلاثة قادرة قديمة فهو قول بثلاثة آلهة ، وما دللنا به على أنه لا ثانى ، من دليل التمانع وغيره ، يبطل قولهم ، وانْ قالوا بل القادر واحد من هذه الجملة ، وهذان القديمان أحدهما حيـاة له ، والآخـر كلام له ، على نحو ما تقوله الكلابية فى الصفات ، فما نتكلم به الكلابية نكلم به النصارى / ونلزمهم الزيادة فى عدد المعانى ، ونبين أن كونه حيا اذا كان واجبا ، لم يصح أن يكون لمعنى ، وأنَّ اثبات كلام قديم لا يصـح ، وانْ قالوا : الاله واحد ، وبقولنا : ثلاثة ، أفدنا الصفات التى يستحقها من نحو كونه حيا وقادرا ، فذلك وان كان فيه خروج عن مقالتهم فاسد (3) ، لأنَّ العدد لا يثبت فى الصفات بل يثبت فى الذوات ، ولولا ذلك لكان يجوز (4) أنَّ الجزء الواحـد من السواد

١٣٢/أ

(1) حـد الحكمة : كونه حكيما ب .

(2) ب : المجبرة .

(3) ب : فاسد من جهـة اللفظ .

(4) يجوز أن : يجوز أن يقال أن ب .

هو واحد وثلاثة من حيث انه سواد وحال وحادث وموجود وحسن الى ما شاكل ذلك ، فعرفت أنّ اطلاق الثلاثة فيما هذا حاله لا يصح ، وما خرج عن هذه الجملة مما هو لا يعقل ، بأن يقولوا هو واحد فى الحقيقة ، وهو ثلاثة فى الحقيقة .

فأما وصف القديم بالآب ، ووصف الكلام بالابن ، فذلك خطأ فى العبارة ، لأن فى هذه اللغة العربية لا يعقل الآب فى معنى القديم ولا الابن فى معنى الكلام ، بل الأب يفيد فى حقيقته أنّ الولد مولود على فراشه أو هو مخلوق من مائة ، والابن يقتضى فى حقيقة اللغة أحد ما ذكرناه من الوجهين ، فمتى استعمل على غير هذا الوجه كان على طريق التجويز ويفيد ضرباً من الاكرام وفى هذا أيضا لابد من شرطين : أحدهما ثبوت التجانس والثانى أن يكون الذى يُتبنى أدون سنا من المتبنى ، وذلك أعلى سنا منه فاذا كنا قد عرفنا أن حقيقة الأبوة والبنوة فى الله لا تتأتى ، وكان الاكرام على هذا الحد ممتنعا ، بل يوجب أن لا يختص به عيسى دون غيره من الرسل ، فقد بطل ما قالوه من كل وجه .

وليس يمكنهم أن يعارضونا بوصف ابراهيم انه خليل الله ، ووصف موسى بأنه كليم الله ، وأن تصح هذه المعانى فى غيرهما ، وذلك لأن حقائق هذين الوصفين تثبت فيهما ، وانما (١) يثبت للاختصاص وجه" ، فالخلة انْ كانت الحاجة والافتقار فهذه صفة ابراهيم ، وان كان الاختصاص والاصطفاء حيث يكون مأخوذا من اطلاعه تعالى على ما لم يطلع عليه غيره ، فكأنه يكون قد أدخله فى خلال أمره ، فهذا صحيح فيه على هذا الوجه ، وانْ كان مأخوذا من المحبة ، فهو محب للطاعة لله والانقياد له وتعظيمه ، وعلى الوجهين المتقدمين لا يصح أن يقال فى الله تعالى انه خليل ابراهيم ، وان كان يقال فيه انه خليل الله ، ووجه الاختصاص هو لضرب من العلية فى الوقت حتى يتعارف فيه دون غيره ، على مثل ما يقال فى الأعمش وغيره ، وانْ كان النبى صلى الله عليه قد وصف بأنه خليل الله ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، ظهر الفرق بين الموضعين . واعلم أنهم متفقون على الاتحاد ، والذى أداهم الى ذلك أنهم شاهدوا أفعالا منه لا تتأتى الاّ من الاله ، نحو احياء الموتى ، وابراء الأكمة والأبرص ، فقالوا انه لابد من الالهية فيه ، فأثبتوا الاتحاد ، وهذه اللفظة تستعمل فى أن يصير الشيئان شيئا واحدا ، وانْ كنا قد عرفنا أنّ ذلك لا يصح فى الحقيقة ، ولكن يجرى هذا

---

(١) ب : وانما يطلب فى الاختصاص وجه .

على موجب اعتقادهم ، كما اعتقدوا أن الشيء ربما صــار غير ما كان ، فأجيزت لفظة التغير على هذا الوجه ، وان كنا قد عرفنا بالعقول أن هذا لا يصح ، وقد يستعمل من بعد هذه اللفظة فى ضرب من الاختلاط والمجاورة بين نفسين ، فيقال هما متحدان ، ولمــا رأت النصارى هذه الأفعال التى وصفناها ، ولم يمكنهــم أن يقولوا فى عيسى انه اله ، لأنه كان جسما يأكل ويشرب ويتصرف فى الأسواق ، قالوا بالاتحاد اما بالذات أو بالمشيئة ، واقتضى قولهم أنْ يكون المتحــد بعيسى هو الذى يصح أن يريد ، والذى يجوز أنْ تقع منه هذه الأفعال الالهية فلأجل ذلك لزمهم أن يكون القديم الاله هو المتحد بعيسى ، وقولهــم : ان الاتحــاد واقع بالمشيئة / يحتمل أن يريد ، وانه انْ أحدهما صار مريدا بنفس ما أراد به صاحبه ، أو أنهما اتفقا فى المراد ، وان تغايرت ارادتهما .

١٣٣/أ

وقولهم انهما اتحدا فى الذات ، قد يصح أن يراد به / مجــاورة احــدى الذاتين للأخرى ، ويصح أن يراد به حلولها فيها ؛ هــذا الذى يصح أن يعقــل من مذاهبهم .

ب٨٠/

فأما القول : بأنَّ ما كان حادثا صار قديما ، وما لم يكن الها صار الهــا ، وما لم يكن قادرا لنفسه صار قادرا لنفسه ، مدخول تحت مالا يعقل ، فلا وجه للاشتغال به . ألا ترى أنَّ الموجود منــذ اليوم كيف يصح أن يصــير موجوداً فيما قبل ؟ وهل ذلك الاَّ دخول فى القول بالبدل من المــاضى ، فصار هذا الفصل من مذهب النصارى فى دخوله فيما لا يعقــل ، كقولهم فى الواحــد انه واحــد فى الحقيقة وثلاثة فى الحقيقة ، فكيف ما كان الكلام معهم ، فهــم قائلون بمــا لا يعقل ، فأما قولهم بالاتحاد الذى هو المجاورة أو الحلول ، فقــد مضى فيــه ما يكفى ، لأنا قد بيَّنا أن المجاورة من صفات الأجسام ، وأنَّ الحلول من أحكام الأعراض . وأمَّا الاتفاق فى المشيئة ، فعلى أى وجــه قالوه ، اقتضى أنْ يكون المتحد مريدا ، فيجب أن يكون هو الحى ، ويرجع الاتحــاد اليه لا الى غيره من الأقانيم . واذا قيل بذلك فمعلوم أنَّ القديم تعــالى قد يصــح أن يريد أمورا لا تخطر لعيسى بالبال ، وقد يريد عيسى المتاح والصغير ، ولا يصح فى الله تعالى أن يريدهما ، والقديم مريد بارادة لا فى محــل ، وعيسى مريد بارادة فيه ، لأن هذا الضرب من الاختصاص آكد ، ولو جاز أن يريد تعــالى بارادة فيه ، لجــاز أن يكره بكراهة فى غيره ، ويعجز بعجز فيه أو فى غيره ، ويقدر بقــدرة فيــه ويجهل بجهل فيه ، وبعد ، فمن حق كل جنين (١) أن يريد أحدهما خلاف ما يريده

(١) ب : صحبة .

الآخر ، وقولهم يبطل ذلك ، وبعد ، فالذى اقتضى الاتحاد ليس هو أمرا من الأمور يختص عيسى به ، فان هذه الأفعال الالهية قد ظهرت من موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام ، فهلاّ وجد الاتحاد فيهم أيضا ، فثبت بطلان مذهبهم .

ــ فصل ــ

والذى بقى من الكلام على من هو خارج عن الملة ، هم عُبَّاد الأصنام ومن يجرى مجراهم ، وهم فى ذلك بين أن يعتقدوا كونها منعمةً مستحقة للشكر والعبادة ، وهذا لا يصح ، لأن ذلك يقتضى كونها حية قادرة نافعة ضارة ، بل لابد من كونها قادرة للنفس ، لتقدر على ما هو من أصول النعم ، وهذه الأوصاف كلها منتفية عن هذه الأصنام ، ألا ترى أنهم ينحتونها ويصوغونها ، فكيف يثبت لها هذا الحكم ، هذا انْ كانوا يعبدونها على الحقيقة ، فانْ كانوا يوجهون العبادة نحوها كما توجه العبادة الى الكعبة ، فذلك مما لو ورد السمع به لكان جائزا ، لأنَّ العقل انما يحيل استحقاق هذه الأجسام للعبادة ، فأما أن تجعل قبلة فلا يمتنع ، ولكنه يقف على السمع ، فنعلم به أن صلاحنا فى ذلك ، والسمع وارد بالمنع من ذلك ، فصار لهذا الخلاف خيبتان ، خيبة تعلم بالعقل وهى القول بأنها تستحق الشكر والعبادة فنعلم قبح ذلك عقلا ، ونعلم كونه كفراً بالسمع ، والخيبة الأخرى أن يقول قائل انا نوجه العبادة نحوها ليقربنا ذلك الى الله زلفى (1) ، فيصير هذا مدفوعا بما قد دل السمع على المنع منه .

ــ فصل ــ

١٣٤/أ اعلم انّ من فرق الكفار الصابئين ، وقد جعلهم الفقهاء أمة ، ويجعلون / لهم كتابا ، وهم قوم عبدوا النجوم وصاروا من هذا الوجه مشبهين لمن يعبد الشمس والقمر من المجوس ، وكأنهم فارقوا عباد الأوثان من حيث شاهدوا هذه النجوم من أعظم الأجسام تأثيرا فى الزرع وغيره (2) من أحوال الدنيا ، فأضافوا اليها هذه التأثيرات ، وقالوا : فاذا كانت كذلك استحقت العبادة ، وهذا لعمرى لو كانت هذه الوجوه من التأثيرات تثبت فى هذه الأجسام ، لكان كما قالوا ، ولكن التأثير فى ذلك مضاف الى الله تعالى ، وانما نفعله بمجرى العادة ، فصار هو المستحق للشكر ولعبادة دونها .

---

(1) فى الأصل : زلفا .

(2) فى الأصل : وغيرها وصحتها غيره ، الضمير عائد على الزرع ، ب : الزروع وغيرها .

والكلام عليهم أنهم اذا اعتقدوها غير فاعلة ولا قادرة حية ، فقد أثبتوها بصفة هذه الجمادات ، فكيف يجوز أن يعبد مَنْ هذا حاله ؟

وانْ اعتقدوها حية قادرة ، فمعلوم أنَّ اضافة مالا يدخل تحت قدر العباد اليها لا يصح ، من نحو الأجسام والألوان ، وما هو معدود من أصول النعم كالحياة والقدرة والشهوة وغيرها ، والعبادة لما كانت غاية الشكر ، استحقت على غاية النعمة ، وتلك تستحق على الأمور التى تختص القادر لنفسه بالقدرة عليه دون هذه الكواكب ، التى لو ثبتت قادرة ، كانت قادرة بقدر ، لا سيما وقد عرفنا أنها غير حية ، وأنها من قبيل الجمادات ، بدلالة ما ظهر من دين المسلمين ضرورة ، ومن اجماع الأمة ، وهذا من باب ما يصح معرفته بالسمع . وقد دل عليه العقل أيضا ، فانَّ هذه الأجسام مشبهة للنار بدلالة تأثيرها فى الحرارات ، ولو قربنا منها لكان (١) تأثيرها أعظم من تأثير النار وما فيها من الشعاع ، وما ينفصل عنها عند الانفصال ، كله مبنى عن اختصاصها بما لا يصح وجود الحياة معه ، وقد دل القرآن على وجه آخر ، وهو وصفها بأنها مسخرة ، ومعناه أنها اذا جرت حركاتها على وجه مخصوص ، فذلك من أدل الدلالة على فقد الاختيار فيها ، ألا ترى أنها لو كانت تتصرف بنفسها على وجه الطوع ، لتغيرت المحال (٢) فى حركاتها فتارة كانت تتحرك يمنة وتارة يسرة وتارة تعود فى اليوم الثانى (٢) طالعة من مطلعها الذى تطلع فيه اليوم الأول ، وتارة من مطلع آخر ، ثم كذلك فى سائر أحوالها . فلما عرفنا أنها تستمر على وتيرة واحدة ، دلنا ذلك على أنها غير حيَّة ، واذا لم تكن حية ، فأبعد أن تكون قادرة ، واذا كانت كذلك ، لم تستحق العبادة ولا الشكر ، فبطل ما ذهبوا اليه فى ذلك .

الكلام فى العدل

باب فى جملة ما يدور عليه

كل ما يتعلق بباب العدل لا يخرج عن الأبواب التى عدَّها وهى أربعة أبواب ، فامَّا أن يكون كلاما فى الأفعال ، واما أن يكون كلاما فى أحكام الأفعال ، واما أن يكون كلاما فيما يتعبد الله به من العبادات وما يتصل بذلك ، واما أن يكون كلاما فيما يضاف الى الله وما لا يضاف اليه ، / [٨١ ب] وربما دخل بعض ذلك فى بعض ، وربما يعد فيه لاتصاله بالأفعال ما ليس هو المقصود بباب العدل .

---

(١) فى الأصل : لقد كان .

(٢-٢) الحال فى ... الثانى : ساقطة من أ .

فأما الفصل الأول وهو الكلام فى الأفعال ، فتدخله طريقة النفى والاثبات ، فتارة يكون الخلاف فيه من حيث نثبته فعلا وينفونه ، كالارادة وكالكلام ، فانهم قالوا هو مريد لذاته ومتكلم لذاته ، ويصح أن يدخل فى ذلك اثبات الأعراض ، لأنهم ينفونه فعلا ونثبته فعلا ؛ وأمّا ما ننفيه فعلا ويثبتونه فقــد عدّ فى ذلك العلم المحدث الذى به يعلم القديم ، ونحن ننفى كونه عالمـا بعلم محدث ، ومن هذا الباب القدرة المحدثة على ما حكى أبو الحسين الخياط عن بعضهم ، ونحن ننفى أن يكون تعالى قادرا بقدرة محدثة . وهــذان وانْ عدّا من / مســائل التوحيد فانما أوردهما ههنا لتعلقهما بالأفعال ، والا فالذى يختص هذا الموضــع على الحقيقة ، نفينا كونه تعالى خالقا لأفعال العباد ، واثبات من أثبت ، واثباتنــا للتولد ، ونفى من ينفى وإن كان التولد يدخل فيما ذكرناه أولاً ، من حيث هو اثباتنا لفعل قد نفوه ، ويتبع نفينا لكونه فاعلا للقبيح كونه قادرا عليه ، واثباتهم فاعلا له ونفيهم كونه قادرا عليه ، وكل ما يتصل بالفعل لا يعدو (١) الوجوه التى ذكرناها ، وان كان فى الكتاب قد جعله أربعة أوجه .

١٣٥/أ

فأما الضرب الثانى ، وهو أحكام الأفعال ، فكله لا يخرج عن اثباتنا للحكم فى فعل من الأفعال ونفيهم ذلك الحكم ، أو نفيهــم لحكم من الأحكام فى بعض الأفعال واثباتنا له ، فعلى ذلك نحن نثبت الآلام حسنة ويعتقدوها قبيحة ، ونثبت وجه حسنها العِوَض والاعتبار ، ويعتقدون أن حسنها لكونه من خلقه تعــالى فقط ، ونثبت التكليف حسنا ويعتقد معتقد قبحه ونعتقد حســنه ، وان علم من حال المكلف أنه لا يقبله ، ويقول المخالف بل هو قبيح ونقول انه يحسن اخترام مَنْ المعلوم أنه يتوب ، ويعتقده غيرنا أنه قبيح ونقول يحسن بنفيه مَنْ المعلوم أنه يكفر ، ويقول الخصم : بل ذلك قبيح ، ونقول بحسن البعثــة ، والبرهمى يقول بقبحها . وبالعكس من ذلك تكليف مالا يطاق ، فانّا نعتقد قبحه ويعتقده معتقد أنه حسن ، ونقول بقبح تعذيب من لم يذنب من الأطفال وغيرهم ، ويقول القوم بحسنه ، ونقول بقبح ارادة القبيح ، وقالوا بحسنها ، ونقول بقبح الألم اذا عرى من نفع ، وقال القوم بحسنه .

ومن أحكام الأفعال الوجوب ، فنحن نعتقد فى كثير من الأشياء الوجوب ،

(١) فى الأصل : لا يعــدوا .

وينفيه المخالف ، كقولنا فى الأقدار واللطف والاثابة والتعويض وبعثة الرسل وفيــه خلاف من أقوام ، وقد يعتقــد (١) فى شئ أنه واجب وننفى وجــوبه ، وهو كالأصلح عند من يقول بذلك ، ويعتقد آخرون وجوب البعثــة على كل حال ، وأن لا يخلو الزمان من حُجّة وامام وذلك عندنا جائز ، وليس هــو من باب الواجب فى كل حال ، ولا يتم كلذلك الا ببيــان وجوه الأفعــال ، فيكون ذلك معدودا فى هذا الباب .

فأما الضرب الثالث ، وهو ما يتعبد الله به من الأفعال الشرعية والعقلية ، وذلك يشتمل على أبواب : منها حسن التعبد بالشرائع ، ومنها ما يجوز التعبد به وما لا يجوز ، ومنها الطريق الى معرفة المبعوث ومعرفة صفاته ، ويدخل تحت ذلك كل ما يتصل بالنبوات ، وما يعلم بالشرع دون العقل ، وبالعقل دون الشرع، وفيه أيضا بيان صفة التكليف والشرط الراجع الى المكلِّف والمكلَّف .

وأما الضرب الرابع ، فانه يكون على وجهين : أحدهما ما يضاف اليه تعالى وجوبا ، ولسنا نريد بهذا الوجوب وجوب الفعل ، الذى هو حكم من أحكامه، وانما نريد بذلك ما لا تصح اضافته الا اليه ، بأن لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد ، فلا يمكن اضافته الا الى الله عز وجل .

والثانى ما يضاف اليه على وجه يحسن دون وجه يقبح ، ويدخل فى هــذا كثير من الفصول المتقدمة ، ولذلك ذكرنا أن بعض هــذه الأبواب تدخــل فى بعض ، ونحن نبين كل ذلك ان شاء الله .

الكلام فى الأفعال

اعلم أن الذى حد به الفعل فى الكتاب من قوله « ما حــدث عن قادر » فى ظاهر اللفظ لا يستقيم ، فان المتولد يقع وهو فعل الواحــد منا ، وربما كان حال حدوثه حال خروجه عن كونه قادرا ، بل / عن كونه حيًا ، فلا يكون واقعا عمّن هو قادر ، فالأولى فى اللفظ أن نقول ما حدث وكان الغير قادرا عليه (٢) فعلى هذا ، اذا عرف حدوثه ولم يعلقه بالقادر ، فقــد عرفه حادثا . ولم يعرفــه فعلا ، لأن العلم بكونه فعلا علم بحدوثه عن قادر ، فاذا أضيف الى طبع كما عمله

١٣٦/أ

(١) ب : يعتقد المعتقد .

(٢) عليه : ساقطة من ا .

أصحاب الطبائع أو أضافته المجبرة الى قدرة موجبة ، ولم يعلقوه بقادر ، فليس يعرفونه فعلا ، وعلى هذا عبنا على ابن أبى بشر حيث قال فى كلامه ، ما الدلالة على أن للخلق صانعا ؟ فقلنا : انما يثبت ذلك خلقا بعد العلم بكونه واقعا عن قادر فعله على وجه التقدير ، فكيف يقال فى أول الكلام — ولما يثبت الصانع والفاعل — مثل هذا القول ، وعلى ما حققناه يجب أن يكون قول القائل انّ الفعل يدل على الفاعل مجازا وتوسعا ، لأنه انما يعلم فعلا بعد العلم بالفاعل وبكونه قادرا ، وانْ كان يعلم حدوثه من ذلك ، فيجب أن يقال انّ المحدَث يدل على المحدِث الفاعل ليستقيم الكلام ، والذى يرد على هذه الجملة ، هو أنه اذا كان لا يعلم فعلا الاّ بعد العلم بوقوعه عن قادر ، فكيف يستدل بالفعل على أنّ الفاعل قادر ، وفى هذا احالة بكل واحد من الأمرين على الآخر .

والجواب عن ذلك أنه اذا عرف أحدنا غيره متصرفا فى الوجوه التى تقع منه ، فقد صار علمه بذلك مقرونا بعلمه بأن له مزية على غيره ، والعلم بهذا هو العلم بكونه قادرا على الجملة ، فاذا أراد معرفة التفصيل فى هذه الصفة فلا بد من أن يعلم هذا المتصرف محدثا لتصرفه ، ثم يستدل بصحة الفعل منه وتعذره على غيره على التفصيل ، فلو لم يتقدم العلم بكونه قادرا على الجملة ، لما أمكن استدلال بالفعل على اثبات تفصيل هذه الصفة ، وكان الأمر على ما ذكره السائل ، ولكن علمه بالجملة قد قام ذلك المقام .

ويوضح هذا أنّ العلم بكون أحدنا محدثا لتصرفه معلوم على طريق الجملة ، لأن المرجع بذلك هو الى تعلق فعله به ، فاذا كان هذا ثابتا ، أمكن الاستدلال بكونه فاعلا على كونه قادرا ، ونحو هذا سؤال من يقول : اذا كان القادر من صحّ منه الفعل ، فكيف تستدلّون بصحة الفعل / على أنه قادر ، وهل هذا الاّ الاستدلال بالشيء على نفسه ؟ لأنا نقول : الذى نثبته بصحة الفعل هو اختصاص من صحّ منه بصفة لأجلها فارق من تعذر عليه الفعل ، والعلم بصحة الفعل منه سابق للعلم بثبوت هذه الصفة ، وليس المرجع بكونه قادرا الى صحة الفعل فقط ، بل المرجع به الى اختصاصه بصفة لأجلها صح منه الفعل ، فهذا اذن حكم لهذه الصفة ، وقد يصح الاستدلال على الصفة بحكمها ، ونحو هذا سؤال المجبر اذا قال : اذا كان المحدث عندكم من يقع تصرفه بحسب دواعيه ، اما مقدرا واما محققا ، فاستدلالكم على أن العبد محدث ، يوجب وقوع تصرفه بحسب دواعيه ، هو

ب/٨٢

استدلال بالشيء على نفسه ، لأنا نجيب عنه بأن المحدث ليس حقيقته ما ظننته وانما ذلك حكمه ، والمرجع بالمحدث الى من تؤثر أحواله فى وقوع هذا التصرف ، حتى لولاها كان لا يقع ، فاذا عرفنا وجوب وقوعه بحسب دواعيه ، احتجنا الى نظر ثان فى أنه المحدث ، على معنى أن أحوالنا هى المؤثرة فلم تكن استدلالا بالشيء على نفسه .

فلأجل ذلك قد نعلم وقوع تصرفاتنا بحسب أحوالنا ، ووجوب انتفائها بحسب أحوالنا ، ولا نعلم أنَّ أحدنا هو المحدث له على الوجه الذى نريده ، لأن ذلك هو علم جملة بتلك الصفة ، وبنا حاجة الى معرفة التفصيل ، فاذا / ١٣٧أ صحت هذه الجملة كان الفعل انما يعلم فعلا لحدوثه عن القادر ، فطريق العلم بتعلقه بالقادر أحد أمرين : امَّا أن يراعى حدوثه بحسب أحواله على التقدير أو التحقيق ، واما أن يتعذر ذلك ، ولكنا نجد الحادث ممتنعا على القادرين منا ، فتعلقه لا محالة بقادر مخالف لنا .

ــ فصل ــ

واذا ثبت الفعل ، رجعنا الى الكلام فى أحكامه ، وجملة ذلك أنَّ الفعل امَّا أن يحدث وليس (له صـ)ـفة زائدة على حدوثه أصلا ، أو له صفة زائدة على حدوثه فالأول هو ما يقع من الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهى والنائم ، ما لم يكن فى ذلك نفع ولا ضرر ، فانه ان كان فيه واحد من هذين ، أمكنت تسميته قبيحا وحسنا على ما نختاره ، وان كان الذم والمدح لا يثبتان فيه ، ومعلوم أنه قد يقع من الساهى والنائم ما ينتفع به من ابعاد البراغيث أو كسر شيء أو حكَّ الجرب الى ما شاكل ذلك ، وكل هذا خارج عما قصدناه بقولنا ، لا صفة له زائدة على حدوثه .

وأما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه ، فهذا اما أن يقع ممن هو عالم به ، أو يقع ممن لا يعلمه ، فان وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك فلا حكم له ، وليس هو المقصود بمسألتنا ، فانَّ سبيل ما ذكرنا هو ما يقع من النائم والساهى ، وقد أخرجناه عن هذه الجملة ، فاذا وقع ممن هو عالم به ، فامَّا أن يقع ولا الجاء ولا اكراه ، أو يقع وهناك الجاء واكراه ، فهذا الثانى أيضا مما لا حكم له فيما أردناه ، وانْ وصف بأنه حسن أو قبيح ، ولكن حكم القبيح

والحسن لا يثبت فيه ، فيجب عند هذه القسمة ، أن يكون الكلام فى الفعل الواقع من العالم به ، أو المتمكن من ذلك ولا الجاء ولا ضرورة .

والقسمة فى ذلك أن نقول : امّا أن يكون ما له مدخل فى استحقاق الذم به ، أو لا يكون له (١) مدخل فى اســتحقاق الذم به ، فانْ كان له مدخــل فى استحقاق الذم به ، فامّا أن يكون ذلك بالفعل فهو القبيح ، أو بالاخلال به فهو الواجب ، وما ليس له مدخل فى استحقاق الذم به ، فاما أن لا يكون له مدخــل فى استحقاق المدح به ، أو له مدخل فى استحقاق المدح به ، فالأول نحو المباح ، والثانى على ضربين : أحدهما لا مدخل لاستحقاق الذم به مع أنه يستحق بهالمدح، والثانى لاستحقاق الذم فيه مدخل مع أنه يستحق به المــدح ، فالأول هو الذى نسميه ندبا وما شاكله ، وهو على ضربين : أحدهما يكون مقصورا على فاعله ، وانما يسمى بأنه ندب ونفل وما شاكله ، وامّا أن يتعدّاه الى غيره فيسمى احسانا وتفضلا وتطوعا الى ما شاكله ، والثانى هو الذى يسمى واجبا ، ثم هذا الواجب اما أن يكون معيَّنا لا يقــوم غيره مقــامه ، وان كان يتضيق فى حال ويتسع فى أخرى ، كنحو رد الوديعة ، والنظر فى طريق معرفة الله ، واما أن يقوم غيره مقامه، وهذا على ضربين : أحدهما أن يقوم فعل من أفعاله مقام هذا الفعل ، كما نقوله فى الواجبات المخيَّر فيها ، واما أن يقوم فعــل غيره أيضا مقامــه ، كما نقوله فى فروض الكفايات وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الى ما شاكل ذلك .

وكل هذه الأقسام التى ذكرناها لأحكام الأفعال التى يصح ثبوتها فى فعله تعالى الاّ القبيح ، فاذا عدلت هــذه القسمة فالذى فى فعله ممــا هو تفضــل ؛ كابتدائه الخلق والاحياء والاقدار وغير ذلك ، ونفس الخلق وانْ لم يكن نعمه فهو مما لا يتم الانعام دونه ، وأما الواجب فلن يثبت فى فعله أصلا ابتداء ، وانما يكون عنــد سبب يفعــله وليس الا التكليف الذى به يلتزم الاقــدار واللطف والاثابة والتعويض ، ولولا اللطف كان لا يثبت شىء من الواجبات واجبا عليــه تعالى ، فكأنه وانْ تفضل بابتداء / التكليف ، يصير من بعد مما تجب عليه أفعال يكون سبب وجوبها ما كان منه تفضلا ، ونحو هذا هو من تكفل بحفظ وديعة ، فانّ ذلك ينزع منه ، ثم يلزمه صونها عن الآفات ، ونحو من يتطوع بالنذر ، ثم يصير واجبا عليه .

١٣٨/أ

---

(١) يكون له : ساقطة من ب .

وأمّا ما كان من فعله على طريقة (١) الوجوب المخير فيه ، فهو أنه تعالى اذا علم من حال نفسين أنهما يصلحان للبعثة ، فهو فى حكم المخير انْ شاء بعث هذا، وانْ شاء بعث ذاك ، وكذلك فلو علم أن اللذة تقوم مقام الألم فى الصلاح ، لكان فى حكم المخير فيهما ، وانْ كان اذا آلم فهو أدخل فى النفع ، من حيث يستحق به عوض آخر .

وما يتعين فى فعله ، هو كاعادة من يستحق الثواب أو العوض ، فانّ غير تلك الأجزاء لا تقوم مقامها أصلا ، بل يجب اعادتها بأعيانها ، فأمّا ما فى حكم المباح فهو العقاب ، فانه لا صفة له زائدة على حسنة ، وانما يراعى هذا عند الوقوع ، وهو فى وقوعه لا يختص بأمر زائد على الحسن ، وما يقال من أنه تعالى اذا لم يفعله استحق الشكر ، فليس يرجع الى صفة الفعل ، بل هو رجوع الى حال الفاعل ، اذا لم يفعل ، وكونه مباحا أو قبيحا (٢) أو واجبا يعتبر عند الوجود ، وقد بينا أنه فى وجوده لا يختص بأمر زائد على الحسن ، والحال فى ارادة العقاب أظهر ، فانّ هذا الاشكال زائل عنها ، فهذا هو / حكم أفعاله جل وعز ، والذى يدخل تحت التعبد من هذه الأحكام ليس الا الواجب ، والندب فعلا ، والقبيح تركا ، فأما المباح وسائر ما عددناه ، فخارج عن التكليف . ب/٨٣

ـ فصل فى بيان القبائح وطريق معرفتها ـ

اعلم أنّ الطريق الى معرفة أحكام هذه الأفعال من وجوب وقبح وغيرهما ، هو كالطريق الى معرفة غير ذلك ، ولا يخلو امّا أن يكون ضروريا أو مكتسبا ، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لا بد من أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة ، وهو الموضع الذى يقول : انّ العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضرورى ، وهو من جملة كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا ، لأنّ النظر والاستدلال لا يتأتى الاّ ممن هو كامل العقل ، ولا يكون كذلك الاّ وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ، ليتوجه عليه التكليف ، واذا أدعينا العلم الضرورى بقبح هذه القبائح ، فهو فى الأفعال التى تتعلق بنا ، فانّ فيما عدا ذلك لا يمكن دعوى الضرورة ، فعلى هذا يسقط اعتراض المجبرة فى قولها : لو كان العلم بذلك ضروريا لما صح منا الخلاف ،

(١) ب : طريق .

(٢) ساقطة من ب .

لأنا لم ندّع ذلك فى كل موضع ، وكيف ندّعى هــذا وقبح الفعــل حكم من أحكامه ، فما لم نعلم تعلق الفعــل بفاعله ، وحــدوثه بحسب أحواله ضرورة ، لا يمكن أن نقضى بقبحه منه ، فلهذا صار مقصورا على أحدنا دون القديم تعالى.

واحتيج فى اثبات القبح فيما اعتقدوه ، الى ضرب من التأمل ، ببيان العــلة التى منها قبح الفعل ، فاذا تقررت هذه الأصول وعرفنــا العلة التى لأجلها قبــح الظلم والكذب ، قسنا عليه كل قبيح لثبوت العلة فيه ، وغير جائز أن نعرف قبح شىء من الأشياء الا مع العلم بالوجه الذى أثر فى قبحه ، وليس الغرض بذلك أن نعرف أنه الوجه فى قبحه ، فان هذا يعرف بنظر آخر ، ولــكن المراد أن نعلم ما يجعــله وجهــا فى قبحه ،ولأجــل ذلك لو اعتقــد فى الظلم أنه بصــفة العــدل والنّصفة ، لمــا عرف قبحه ، ومتى اعتقده ظلما عرف قبحه . ثم يحتاج الى تأمل آخر ، فيعرف أن وجه القبح فيه كونه ظلما ، فيحمل عليه ما عداه . وكل هذه القبائح تنقسم ففيها ما يكفى فى معرفة قبحــه أن يعلم الوجــه الذى منه قبح ، ١٣٩/أ فيبعد حصول / العلم بالوجه الا مع العلم بالقبح ، وهــذا نحو الظلم والجهــل والعبث والمفسدة وغير ذلك ، فانّا لا نعلم فى شىء من هــذه الأفعال الوجوه [1] التى ذكرناها ، الا وقد علمنا معها القبح .

والضرب الثانى أن نعلم وجه القبــح ، ولكنا لا نعلم القبــح الا بتأمــل زائد ، وهذا كالكذب ؛ لأنه اذا حصل فيه نفع ودفع ضرر ، فقــد عرفناه كذبا ، ولكنا لا نعرفه قبيحا ، ووجه قبحه هو كونه كذبا ، فنحتاج الى ضرب من النظر بأن نقول : ليس الذى لأجله قبح الكذب الخالى من منفعة ودفع مضرة الا كونه كذبا . فأمّا تعرّيه من نفع ودفع ضرر فقد يوجد فى الصدق كما يوجد فى الكذب، والفرق بينهما معلوم فى القبح والحسن ، فاذن انما يقبح لكونه كذبا ، فيجب فى كل كذب أن يقبح .

فأما القبائح المعروفة شرعا ، فطريق جميعها الاســتدلال ، لأنه لا مدخــل للضرورة فى شىء منها ، الا اذا أردنا الرد الى الأصــول ، فاذا عرفنا فى شىء من الأشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقــل ، كما اذا عرفنــا أن فى شىء من الأشياء دفعا للضرر عرفنا وجوبه عقلا ، ولكن لا طريق من جهة العقل الى العلم بأن فى شىء من الأشياء مفسدة ، الا بعثة من هو كافر أو فاسق ، أو كان كذلك من قبل، وما عدا ذلك فطريق العلم به الشرع،ولو عرفناه عقلا،لعرفناه أيضا قبيحا.

(١) ساقطة من أ .

فأما القبائح العقلية فهى نحـو الظلم والكذب والأمر بالقبيـح والنهى عن الحسن ، وارادة القبيح وكراهة الحسن ، والعبث والجهـل والمفسدة وما يؤدى الى الاضرار بالنفس ، وما لا يتميَّز عن القبيح ، وسيعود تفصيله من بعد .

فصل فيما له تقبَّح القبائح

اعلم أنَّ القبيح ليس يقبح الا لوقوعه على وجه ، لأن ما عدا ذلك من الصفات والأحكام الراجعة اليه والى فاعله والى وجود معنى أو عدمـه ، لا يتـأتى ذكره ههنا ، فليس الاَّ أنه يقبح لوقوعه على وجه ، ولأجل ذلك ، اذا عرفناه واقعا على هذا الوجه عرفناه قبيحا ، وانْ لم نعلم أمرا سواه ، وانْ لم نعرفه واقعـا على هذا الوجه لم نعرف قبحه ، وانْ عرفنا كل شىء مما قالوه ، فعرفنا أن قبحه هو لهذا الوجه ، وقد ذكرنا الوجوه التى لهـا تقبـح القبائح ههنا ، وفى غير هـذا الموضع ، فلا معنى لاعادته . وقد حقق ذلك فى الكتاب بأن قال : اذا عرفنـا أنه يحسن تارة ويقبح أخرى ، فلا بد من أمر لأجله يحسن ، على مثـل طريقتنا فى اثبات الأعراض ، ثم يبطل أن يكون لشىء من أحواله وأحوال فاعله ، ووجـود المعانى أو عدمها ، فلا بد من أن يكون ذلك لوجه يقع عليه ، وغير جائز أن نعلم قبح الفعل ولـما عرفنا الوجه الذى له يقبح اما على جملة أو تفصيل ، فلهذا اذا جهلنا الوجه لم نعرف قبحه ، مثل أن يعتقد أحدنا فى الظلم أنه ليس هو (1) بصفة الظلم ، بل هو بصفة العدل والانصاف ، لأنه لا يعلم قبحه ، وعلى هذا لا يعرف الخارجىُّ قبح اقدامه على من خالفه بالقتل وغيره ، لاعتقاده فيه وجها من وجوه الحسن ، فاذا عرفه عاريا عن نفع ودفع ضرر واستحقاق ، عرف قبحه ضرورة .

وليس المقصد بهذا الباب أن نعرف أنَّ ذلك هو وجه القبح ، فانَّ هـذا يحتاج الى تأمل زائد ، ولهذا قد نعرف الوجه ولا نعرف أنه الوجه على ما نعرفه من حال الخبر به ، لـما اعتقدوا أنَّ وجه القبح هو النهى ، وانما الذى أنكرناه أن يعرف قبحه من لا يعرف وجهـه جملة أو تفصيلا ، وأنَّ ذلك هو الوجـه ، يحتاج الى نظر وتأمل ، فليس لأحد والحال هذه أن يدَّعى المناقضة علينا حيث قلنا ان العلم بقبح الظلم ضرورى ، فيقول قد اعتقدته المجبرة واقعا / من جهـة الله تعالى ولم تصفه ظلما ، لأنا انما ندَّعى الضرورة فيما هو واقع من جهة أحدنا، ونعلم تعلقه بنا ضرورة . ١٤٠/أ

(1) ساقطة من ب .

فأمّا ما يعتقدونه واقعا من جهة الله فــلا يتأتى فيه هــذا الوجه ، وكل من خالف فى قبح الظلم ، لم يخل خلافه من أحد أمرين : أحدهما أن لا يعتقد فى شىء من الأشياء وجه القبح فيــه ، وهو كونه ظلما ، كما فعلته الخوارج ، وامّا أن يعتقد فيه وجه القبح ، ولكن لا يجعله مؤثرا فيه بل يجعل التأثير لغيره كما فعلته الجبرية ، لاعتقادها تأثير النهى فى القبح ، وذلك لا يوجــد فى فعله جــل وعز ، والعلم بأن هذا الوجه هو وجه القبح يحتــاج الى / نظــر ، كما أنّ العلم بأن أحدنا عالم يحتاج الى نظر ، وهذا هو الوجــه فى صــحة مكالمة السوفسطائى ، فصار الذى قدمناه مستقيما ، من وجوب أن يكون عالمــا بالوجــه ، حتى يعلم القبح امّا على جملة أو تفصيل ؛

ب/٨٤

وقد مثل ذلك فى الكتاب بأن لا يعلم أحدنا كفر غــيره بقلبه ، لأنه لا يعلم حسن ذمّه ، فانْ علم ذلك حسن منه ذمّه ، وكذلك المساء اليه لا يعلم حسن ذم المسىء ما لم يعلم أن النازل به هو اساءة ؛ وأمثال ذلك كثيرة .

وأمّا القبائح الشرعية فلا بد من العلم بها على طريق الجملة ، فاذا حرم الله تعالى شيئا ، أو ورد عن النبى صلى الله عليه تحريم شىء من الأشياء ، عرفنا أنه لولا كونه مفسدة لنا لمــا وجد هذا التحريم ، فامّا أن يكون مفسدة أو تركا لواجب ، ولا يضر الجهل بتفصيل ذلك الوجه ، لأن علم الجملة يقوم فى هــذا الباب مقام علم التفصيل ، فأمّا اذا قال القائل : هــلاّ جرى العلم بهــذه القبائح ووجوهها وما يؤثر فيها مجرى العلم بالصفات وما يؤثر فيها ، فكما يجوز أن يعلم الحكم ولا يعلم ما يؤثر فيه ، فهلا وجب مثله فى العلم بالقبح ، أنه يحصــل من دون العلم بما يؤثر فيه من الوجوه التى تذكرونها ؟

فالجواب أنّ قياس طرق بعض العلوم على بعض لا يصح ، فــلا يجب اذا كان الحكم فى موضع لا يعلم الا بعد العلم بما يؤثر فيه ، أن يكون كذلك أبدا ، وكان الأصل فى هذا الباب أن العلم بالمؤثر ، اذا كان هو الطريق للعلم بالحكم ، امتنع حصول العلم بالحكم من دون العلم بما يؤثر فيه ، واذا لم يكن هو الطريق، صحّ حصوله من دونه ، ففى وجوه الأفعال يصــير العلم بهــا هو الطريق للعلم بالأحكام ، لأنّ الجهل (١) بها يخل بصحة العلم بالأحكام ، وفى اثبات المعانى ليس

(١) أ : العلم .

الأمر كذلك ، بل العلم بالحكم يسبق العلم بالمؤثر فيه ، وبالصفة يتوصل الى العلة ، فكأن أحدهما على العكس من صاحبه .

وذكر فى آخر الفصل ، أنّ هذه القبائح تنقسم ، فربما قبحت لأمر يرجع اليها ولصفة تخصها نحو الظلم والكذب وغيرهما ، وربما قبحت لأمر يرجع الى الغير ، وهو أن تدّعو الى قبيح آخر كالمفاسد ، فتجرى القبائح من هذا الوجه مجرى الواجبات والمحسنات ، أيُّهما ينقسم الى هذين القسمين ؛

والسمعيات تدخل فى القبيل الثانى ، والمعلوم من ذلك من جهة العقل ، هو بعثة من كان كافرا أو فاسقا أو هو فى الحال كذلك ، كما أنّ المعلوم من الألطاف فى العقل هو المعرفة ، واذا كان وجه القبح فى الفعل أنه داع الى القبيح ، أو مانع من واجب ، أمكن أن يُجعل ذلك مضافا الى هذه الطريقة ، فيقال قبح لأنه منع به واجب ، أو دعا الى فعل قبيح ، وانْ كنّا نعلم أنه لا يكون كذلك الا لصفة له ، ولكن اضافة القبيح الى كل واحد من هذين ممكنة .

فهذا هو القول فى القبائح ، والحمد لله وحده وصلى الله على محمد

يتلوه ان شاء الله باب فيما له يحسن الحسن

بسم الله الرحمن الرحيم

ــ السفر السادس ــ

باب
فيما له يحسن الحسن

ب/٨٥ اختلف فى أن الحسن هل يحسن لوجه أم لا ، فالذى قاله الشيخان أنه
أ/١٤٢ يحسن لوجه ، ويكون ذلك الوجه عندهم هو كونه نفعا مفعولا بالنفس ، أو نفعا مفعولا بالغير ، أو دفع ضرر عن الغير ، أو كونه مستحقا ، أو كون اللام صدقا ، أو أمرا بالحسن ونهيا عن القبيح ، أو ارادة للحسن ، أو كراهة للقبح أو اسقاطا لحق ، الى ما شاكل ذلك ، ويكون عندهم أنّ ما اقتضى أن يكون الواجب والقبيح يثبت لهما وجه يقتضى مثله فى الحسن .

ثم قالا : فاذا اجتمع وجه الحسن ووجه القبح ، كان الحكم لوجه القبح والغلبة له على مثل ما يقوله بعض الفقهاء : ان الحظر والاباحة اذا اجتمعا فالحكم للحظر دونها ، والذى اختاره الشيخ أبو عبد الله ــ رحمه الله ــ أنه لا وجه له لأجله يحسن ، وانما يرجع به الى ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبح ، واليه كان يميل قاضى القضاة ، وان كان قد صحّ القول فيه فى الكتاب فانه قال : يمكن أن يكون له وجه ويكون مشروطا بزوال وجوه القبح عنه كما يشرط استحقاق الذم والمدح بشروط ترجع الى الفاعل نفيا واثباتا ، فيكون تأثير هذا الوجه بخلاف تأثير العلل التى لا يقف الايجاب على شروط فيها ، لما لم تكن هذه الوجوه عللا فى الحقيقة . وقد يصح وقوع الخلاف فى ذلك من جهة الاسم ، ويصح من حيث المعنى ، فانّ الشيخين يوجبان فى ثبوت الحسن فى هذه الأفعال زوال وجوه القبح أيضا كما اعتبره الشيخ أبو عبد الله ، ولكن اذا كان بكونه وجها مشروطا بانتفاء وجوه القبح عنه ، فيجب أن لا يكون وجها يستقل بنفسه ، لأنه اذا كان هناك وجه جرى مجرى العلة وان لم يكن فى الحقيقة علة . ولا يصح فيما حل هذا المحل أن يشترط بغيره ، فلهذا لم يشترط فى وجوه القبح زوال وجوه الحسن لما كان للقبح وجه على الحقيقة يستقل بنفسه ، فاذا لم يتم كونه وجها الا بهذا الشرط ، فقد عادت الحال الى الخلاف فى العبارة ، فكأنه سمى ما حصل فيه غرض ، وتعرى عن وجوه القبح وجه الحسن ، وذلك صحيح من حيث المعنى ، ولكن من حيث الاصطلاح لا يطلق

الوجه فيما هذا سبيله ، فاذا صحت هذه الجملة وكان لا وجـه يتحقق الحسن الا ما ذكرناه ، تعذر أن يقال : اذا اجتمع وجـه الحسن والقبح ، كيف الحكم فيه ؟ فانه لا يثبت حسنا الا ووجوه القبح زائلة عنه .

ويوضح ما تقدم أنّ حكم الحسن انما هو نفى استحقاق الذم به ، وهذا لا يحتاج فيه الى وجه لرجوعه الى النفى ، وانما الذى يحتاج فيه الى وجـه ، ما له مدخل فى استحقاق الذم أو المدح ، فيكون اثباتا محتاجا الى وجه ، وليس كذلك الحال فى الحسن ، ثم الكلام فى أنّ العلم بالحسن لايثبت من دون العلم بالوجه أو ما جرى مجراه واعتبار نظر آخر فى أن نعلم أنه الوجه دون غيره ، وانقسام الحسن الى ما يكون حســنه لأمر يرجع اليــه أو الى غيره كالكلام فى القبــح لا يختلف فى الوجوه التى تقدمت .

باب
فى النـدب والتفضـل

هذا الباب كلام فيما يختص بصفة زائدة على الحسن ، وانما يتأتى ذلك على مذهبنا فى اعتبار الحسن فيما هو احسان وانعـام ، دون ما قاله أبو هاشم من أنه لا يشترط فيــه الحسن ، على ما قاله فى اثابة من لا يستحق الثـواب ؛ وعندنا أن من شرطه الحسن ، فلهذا نقول انّ حكم الاحسان استحقاق الشكر ، ولن يكون شكراً الا بالتعظيم ، والفـاعل للقبيــح لا يستحق التعظيم / ، فاذا وجب اعتبار الحسن ، واختص بصفة زائدة على الحسن ، فهـو الذى يكون احسانا ، ونعمة ، وندبا ، وتفضلا ، وكل ذلك لا يخـرج عن طريقتين ، اما أن يكون عقليا أو سمعيا .

١٤٣/أ

فالعقلى من ذلك هو ما تعدى الى [1] الفاعل ، وذلك تارة يكون فعلا وتارة يكون ترك فعــل ألا ترى أنّ من حكمــه أن يستحق الشكر به ، وقد يستحق الشكر على النفع وعلى التمكين منه بالأمر وغيره ، ويستحق على ترك المطالبة بالدين وعلى دفع الضرر ، فيجرى أحدهما مجرى الآخر ، وما هــذا حاله من العقليات فلا يكون الا متعديا الى الغير ، ولا يكاد يوجــد ما يختص بصفــة زائدة على الحسن تثبت نفعه فى فاعله ، اذا كان المقصد بطريقة النفع لا الثواب ،

---

(١) الى : ساقطة من ب

بل النفع الحاضر ، وطريق ذلك اما الضرورة اذا خلص النفع ولم يشــبه غيره ، وإما ضرب من الاستدلال يجعل من باب الحاق التفصيل بالجملة أو بغير ذلك من الطــرق .

وأما الشرعيات فهى كالنوافل التى وجه حسنها كونها مسهلة للواجبات ، وذلك مما لا طريق لنا الى معرفته من جهة العقول ، وذلك مما يختص الفــاعل لها ، الا أن تكون من باب ما يتعدى نفعه الى الغير ، فيعرف الحكم فيه من وجه بالعقل ومن وجه آخر بالسمع ، وهو ما يختص فاعله ، ومن حكم هذا أن يسمى نفلا ، ومرغبا فيه ، وتطوعا الى ما شاكل ذلك ، وأن يستحق فاعله المدح بفعله ولا يستحق بتركه الذم ، فأما شرط استحقاقه لذلك ، فقد أشار اليه فى الكتاب وانْ لم يكن مقصودا فى هــذا الموضع ، لأنه لم يعرف بيــان شىء من هــذه الشروط فى الاستحقاقات ، فقال : اذا فعله للوجه الزائد على حسنه ولم تكن هناك شهوة ولا لذة ، بل كان مفعولا للوجه الذى ذكرناه ، ثم لم يكن هنــاك ما يفسده ، استحق الشكر ، وهذا ظاهر ، ثم الكلام فى أنه لا يعرف هذا الحكم للفعل الا بعد العلم بالوجه ، امّا على جملة أو تفصيــل ، كالكلام فى الأحكام الأخر فلا وجه لاعادته .

ــ فصــل ــ
فى الواجب ووجه وجوبه وما يتصل به

اعلم أنّ هذا الضرب هو الذى بلغ أعلى رتب من الأفعــال التى تختص بصفة زائدة على الحسن ، فيكون قد ثبت له استحقاق المدح بفعله ، والذم بأن لا يفعله ، ففارق الأول الذى لا يستحق المدح فيــه ولا الذم ، والثــانى الذى يستحق به المدح ولا يستحق به الذم ، ولا شبهة فى وجوه الواجبات كما لاشبهة فى وجوه القبائح ، وذلك نحو كونه دفعا للضرر عن النفس وردًا للوديعة وكونه انصافا من قضاء الدين ، وتوفية الغير حقة فيدخل فيه الثواب / والتعويض ، ٨٦/ب وكونه شكرا للنعم قولا واعتقادا ، وكونه تفرقة بين المحسن والمسىء ، وكونه اعتذارا من الاساءة ، والتوبة محمولة على ذلك ، وكونه مما لا ينفك المرء عن القبح الا به ، ولا يمكن العلم بهذه الأحكام الا بعد العلم بوجوهها ، اما جملة أو تفصيلا ، وهذا مستمر فيما طريق العلم به العقل .

فأما السمعيات فتارة تعرف وجوبه بتقدم العلم بوجه الوجوب ، مثل أن ينص الله تعالى على أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فنعرف وجوبها ، وكما يثبت مثله فى وجه تحريم الخمر ، لأنّ هذا اذا حصل دلّ على الوجوب ، فيكون الوجوب معروفا ببيان وجهه ، وتارة يدل على وجوبه جملة ، فيعرف وجه الوجوب جملة ويستدل به على التفصيل مثل أن يدل الله تعالى على وجوب الصلاة بقوله : « وأَقِيمُوا الصَّلاة (١) » فنعرف أنه لابد من وجه جملة / ، ثم نستدل على أنه لا وجه الا كونها صلاحا لنا ولطفا ، ويكون ذلك داخلا فى قبيل دفع الضرر ، لأنا قد عرفنا انّ كل ما أدّانا الى فعل واجب أو التحرز من قبيح فهو واجب ، لئلا يلحقنا بتضييع ذلك الواجب أو فعل ذلك القبيح ضرر ، وقد مضى الكلام فى أقسام الواجبات من معيَّن ومخيَّر فيه ومضيَّق وموسَّع .

١٤٤/أ

باب
فى ذكر من تتأتى فيه هذه الأحكام ومن تتعذر

اعلم أنّ الفاعلين منا على ضربين : أحدهما مكلف ، والثانى غير مكلف . فمن ليس بمكلف انما يتأتى فيه حكمان من هذه الأحكام ، القبيح ، وما ليس له صفة زائدة على الحسن فيكون فى حكم المباح ، وان كنا لا نسميه بذلك لعدم التعريف والدلالة فيه ، فالقبيح الذى يقع من غير المكلف ، هو ما يقع من الساهى والنائم والمجنون والبهيمة والطفل ، فانّ عندنا أنه وانْ لم يثبت فيهم حكم القبيح من استحقاق الذم ، لفقد الشرط فيهم وهو كمال العقل ، فقد يقع منهم ما هو قبيح ، خلافا لما قاله الشيخان من أنّ فعل من ليس بعاقل لا يوصف بالقبح ، ثم الذى يقع من هؤلاء من القبائح ، هو ما كان قبحه لصفة ترجع اليه ، كنحو الظلم والكذب وغيرهما ، لأنه انما يقبح لهذا الوجه الجارى مجرى العلة لقبحه ، فلا يصح قبحه الا أن يكون قبيحا ، وهذا أوْلى من التعليل الذى استشهد فى الكتاب من أنه لو لم تقبح هذه الأفعال لما حسن منا منع المجنون والبهيمة عن الظلم وغيره ، لأنه قد يجب علينا منعها عن كثير من المحسنات (٢) التى يعرف قبحها بالشرع ، ووجه قبحها كونها مفسدة ،

(١) البقرة آية ٤٣ .

(٢) يقصد المحسنات العقلية (المحقق) .

فلا تتأتى فيهم (١) ، لما علمناه من اللطف فيه ، ولما يرجى فى الصغير أنه يرتاض بالامتناع منه اذا بلغ . ألا ترى أنّ وجه القبح فيه اذا كان متعلقا بالتكليف — ولا تكليف على الصبى — فيجب أنْ يحسن منه الشرب والغناء والزنا وغير ذلك ، ولكن علينا تعبد فى منعه منه للوجه الذى ذكرناه ، فيجب أن لا يكون منعنا له من ذلك علما لكونه قبيحا ، وأما الحسن الذى لا صفة له زائدة على الحسن ، فهو ما يكون فى حكم المباح ، وان كنا نمتنع من هذه التسمية ، وهذا ما يحصل فيه غرض ونفع ويتعرى من وجوه القبح ، كالبهيمة ترعى الكلأ وما شاكل ذلك .

فأما المكلف فالأحكام كلها تتأتى فيه على ما ذكرناه من قبيح وحسن وندب وواجب ، ثم يختلف حاله فيما يستحق به بحسب حصول شروطه ، من زوال الالجاء والاعذار وما شاكل ذلك ، فهذه طريقة القول فى ذلك .

باب

فيما يصح من الله تعالى وما لا يصح من هذه الأفعال وأحكامها

أعلم أنه لابد من قدرته تعالى على سائر ضروب الأفعال من حسن وقبيح وواجب وما هو فى حكم المباح ، ولولا ذلك لكان فى ضروب الأفعال مالا يقدر عليه ، وهذا ينقض كونه قادرا ، بل اذا كان قادرا لنفسه فهذا الحكم فيه واجب (٢) ، وعلى هذه الطريقة قلنا لأصحاب الأصلح انّ كل ما كان فيه نفع وتعرى من وجوه القبح فهو واجب على القديم — جل وعز — ، فمن أين قدرته على التفضل ؟ وقلنا مثل ذلك للنظام وغيره اذا امتنع من قدرته على القبيح ، فاذا قدر على هذه الضروب كلها ، فالذى هو القبيح ينفى عنه بكل حال لما قد قامت الأدلة عليه وأما التفضل فقد فعله وهو كل ما ابتدأ به من الاحسان والانعام ، والواجب تتبع ما قد تفضّل به من نحو الاثابة والتمكين واللطف والعوض .

١٤٥/أ وأما الذى يجرى مجرى المباح ، فهو مالا صفة / له زائدة على حسنة ، وهذا هو نحو العقاب والذم ، ولا يجوز أن يقال : لو لم يفعله لكان يستحق الشكر ، لأن الذى يجريه مجرى المباح هو نفس العقاب ، فأمّا اذا لم يفعله

(١) الساهى ، النائم ، المجنون والطفل .. الخ (المحقق) .

(٢) ب : اوجب .

فهو باب آخر ، ولسنا نقول فى حقيقة المباح ما أُعلم فاعله أو دلّ على أن فعله وأن لا يفعله ســواء فى المدح والذم ، فكان يبطل ذلك بالمطالبــة بالدين ، بل الأولى فى حقيقته أحد وجهين :

أما ما أعلم أو دل فاعله على أنْ لا صفة له زائدة على حسنه متى فعله ، أو ما أعلم أو دلّ على أنّ فعله لا يوجب ذما ولا مدحــا ، وتحــديده بما لم يؤمر به فاعله ولم ينه عنه ، يقتضى فيما يقع من الساهى والنائم من القبيــح أن يكون مباحا ، ويقتضى فى كل ما يقع من الله أن يكون مباحــا ويوجب أن لا تثبت الاباحة الا فيما ورد به الأمر والنهى ، ولو خلينا والعقل ، لعرفنا الاباحة على ما نقوله فى أن الأشياء على أصل الاباحة .

فأمّا القبيح فالذى يصح وصفه تعالى بالقدرة عليه ، بعد بيــان ضروب القبائح ، هو ما يقبح لتعلقه بالغير دون ما يقبح لتعلقه بالفــاعل . فانّ هــذا لا يصح فيه تعــالى نحو ما يقبح لكونه مفســدة فى الدين ، وضررا بالنفس ، أو مقويا للنفع ، كما أن ما يجب عليه لا يتأتى فيه ما يتعلق وجوبه مما يرجــع الى الفاعل نحو دفع الضرر ، فعلى ذلك تجرى حال الأفعال ، وهكذا لا يحسن منه ما هو بمنزلة الحسن منا المختص بصفة زائدة على الحسن ، الا على وجــه يتعدى الى الغير ، فأمّا فيمــا نعدّه معدّ النوافل فمحــال فيه تعــالى ، فأمّا ما يتأتى فيه من الأحكام التى تثبت لهذه الأفعال فهو المدح والشكر ، وهذان ثابتان ، وهكذا الحال فيما يتبعهما من العبادة والتعظيم / والثناء . وأما الذم فيصح تقديره لو فعل القبيح ، تعــالى عن ذلك ؛ والذى يستحيل بكل حال هو الثواب والعقاب ، لاستحالة النفع والضرر عليه ، فهذه طريقة القول فى ذلك . ب٨٧/

باب
فى ذكر الدلالة على أنه تعالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحا

اعلم أنّ نفى القبيح عن الله تعالى فعلا ، انما يصح ويمكن ، بعد أن يكون تعالى قادرا عليه ، فأمّا ما لم يقدر القادر على الشىء ، فنفيه عنــه أن يفعــله محال ، والذى يصلح ان تكلم فى الخلاف فى هــذا الباب هو النظّام ، وعنى بطبقته فى الكتاب من تبعــه على ذلك نحــو الأســوارى والجــاحظ ، ومن يجرى مجراهما .

فأمّا المجبرة فأضافتها القبائح الى الله تعالى فعـلا من جميع الوجـوه ، ينقض قولهم أنّا لا نصفه بالقدرة على التفرد بالقبيح ، فيجب أنْ يتحقق الخلاف مع الأولين اذا امتنعوا من وقوع القبيح منـه فقالوا : وكما لا يفعله فهـو غير موصوف بالقدرة على فعل القبيح ، وعلى ترك الأصلح الذى هو واجب ، لأن شبههم تقتضى التسوية بين فعل القبيح وترك الواجب .

والذى ذكره فى الكتاب من الاستشهاد لذلك بقوله جل وعز : « ان اللهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً (١) » « ومَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلعَبِيدِ (٢) » الى ماشاكل هذا من الآيات هو على وجـه التقريب ، والا فانْ لم يثبت كونه قادرا على القبيح لم يعلم كونه نافيا لفعـله عن نفسه على وجـه التمدح ، لأن مَنْ يتمدح بنفى الفعل لابد من قدرته عليه ليثبت التمدح ، فلهذا لا يقول القـائل على جهة المدح انّ العاجز لا يظلم الناس ، والضعيف لا يضلهم لفقد القـدرة فيهما ، فيجب ثبوت القدرة على القبيح أولا ثم نفيه عنه ، ثم يصير السمع دليلا على ما يدل عليه ، وان كان القوم لقولهم انه لا يقدر على القبيح أصلا ، قـد أمكنهم أن يعتقدوا أنه لا يقع منه / أصلا ، وانما يقع الخـلاف فى العلة التى لها لا يقع ، فقد أمنوا وقوع الكذب وغيره منه عز وجل . ١٤٦/أ

ووجه الدلالة من الآية ما قد ذكرته من أن التمدح بنفى الفعـل يقتضى القدرة عليه أولاً ، فيجب كونه تعالى قادرا على القبيح ، وانما لا يختاره لـما نذكره من الدلالة ، وليس يشبه هـذا قوله تعـالى : « مَا اتَّخَذَ اللهَ مِنْ وَلَد (٣) » وقوله : « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٤) » فانه وان كان ذلك بلفظ يوهم الفعليـة ، فليس الغرض به نفى الفعـل ، وانمـا الغرض به أنه فى ذاته على الصفة التى لايصح عليه كونه ولدا أو والدا ، ألا ترى أن كون الوالد منا والدا ليس هو بطريق الفعلية ، فكذلك فيه تعالى ، وليس هكذا الحال فى نفى الظلم ، لأنه من جهة الفعل قد نفاه ، واذا أثبته فمن حيث الفعل يثبته .

---

(١) سورة يونس آية ٤٤ .

(٢) سورة فصلت ، آية ٤٦ .

(٣) سورة المؤمنون ، آية ٩١ .

(٤) سورة الاخلاص ، آية ٤ .

فأما الأدلة العقلية على ذلك فوجوه قد ذكرها فى الكتاب .

أولها : أن الذى يتعلق بقدرة القادر هو احداث الأفعال ، ولها وجوه اذا وقعت عليها فتجب تارة ، وتحسن (١) أخرى ، ولا تعلق لتلك الوجوه بالفاعل ، ألا ترى أنّ الظلم يقبح لتعريه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، فاذا أحدث المحدث الألم ولم يحصل فيه بعض هذه الوجوه فقد حصل ظلما ، ونحو هذا (٢) هو فى كون الخبر كذبا ، لأنه انما يصير كذلك بأن لا يكون مخبرهُ على ما تناوله، ولا يتعلق ذلك بفاعل الخبر ، فاذا صحت هذه الجملة وجبت قــدرته على الألم الذى اذا وجد يكون ظلما بمُضَامة هذه الوجوه له ، كما يقدر على الألم الذى لا يوجد فيه أحد هذه الوجوه ، فيكون عدلا اذ الذى يتعلق به هو ايجاده اياه فى كلا الحالين .

والوجه الثانى : هو أنّ حكم القادر لنفسه انْ لم يرد على حكم القــادر بمعنى لم يجز أن ينقص عنه ؛ فاذا عرفنا أن أضعف القادرين منا يقدر على ظلم الغير ، فالقادر لنفسه بذلك أولى ، وعلى هــذا لم يجز أنْ يكون ها هنا جنس يقدر عليه أحدنا الا وهو تعالى عليه قادر .

والوجه الثالث : هو أنه لا شُبْهَةَ فى وصفه جل وعز بالقدرة على معاقبة العاصى المستحق للعقاب . ومعلوم أنه اذا تاب خرج عن استحقاق العقاب ، فغير جائز أن تصير توبته مخرجةً له من القدرة على ما كان قادرا عليه ، ألا ترى أنه لا علاقة بين توبته التى يرجع بها الى ندم (٣) القلب ، وبين فعل الألم به ، وانما يخرج الشىء عن كونه مقدورا بوجوه معروفة ترجــع الى القــادر أو الى نفس المقدور ، وما عرض شىء من تلك الوجوه فى هــذا الألم المقــدور فيجب ثبوت قدرته كما كان . ويبين صحة ذلك أن ندمه لو أخرج القادر عن ايلامه لأخرجنا عن القدرة على ذمه ولعنه ، لأن كل ما كان منعا فى بعض القادرين لأمر يرجــع اليه فهو منع لسائرهم ، ومعلوم أن أحدنا لا يخرج عن القــدرة على ظلمه وانْ تاب ، فيجب مثله فى القديم تعالى .

(١) ب : حسنت .
(٢) زائدة فى ١ .
(٣) ب : ندم فى القلب .

وقد أوضح هذا الكلام بأن العلماء قد ألزموهم فى الواقف على شفير جهنم — وهو طفل أو تائب — أن لا يقدر تعالى على طرحه فيها مع أنَّ أضعف القادرين يقدر على ذلك ؛ وغير جائز ما يقولونه ، من أنه يقدر على ذلك ، الا أن النار تنقلب فلا تصل اليه ولا تحرقه لأنه لها وجه يقتضى انقلاب النار وخروجها عن الاحراق ، الاَّ بأن يقال : انه تعالى يمنع اعتمادها من النفوذ فى بدنه لأجل أنه ليس بمستحق ، وهذا بأن يؤكد قدرته على القبيح أولى ، لأنه لو خلّى بين النار وبين ما يجب عنها من التفريق ، لكان يوجد لا محالة ويكون ظلما .

١٤٧/أ وأحد ما يستدل به مما أشار اليه فى الكتاب أنَّ القادر / على فعل الشىء لا بد من وصفه بالقدرة على أن لا يفعله ، والا لحقت حاله بحال المضطر الذى لا يقدر على الانفكاك مما هو مضطر اليه ، واذا صحَّ ذلك فيجب فى الله تعالى اذا قدر على الاثابة أن يقدر على ألا يفعلها ، ولو لم يفعل الثواب لجرى مجرى أن يفعل القبيح ، لأن مذهبهم هو الامتناع من القدرة على الأمرين ، وتعليلهم أيضا يقتضى التسوية بينهما فى المنع من القدرة عليهما ، وقد بينا أنَّ ذلك لا بد من أن يكون من حكم القادر .

وبَعْد فقد ثبت قدرته على الأجناس ، والجنس الواحد يشتمل على ما هو حسن وما هو قبيح — نحو الاعتقاد الذى يقع جهلا فيقبح لا محالة — وهذا يوجب كونه تعالى قادرا على القبيح . وبعد ، فاذا قدر / على الشىء وجب قدرته ب/٨٨ على جنس ضده ، وهذا يوجب قدرته على الجهل بدلا من العلم ، وعلى خلق النفار فى أهل الجنة بدلا من الشهوة ، وعلى خلق كراهة الحسن دون ارادته ، وارادة القبيح دون كراهته ، وهذا الباب متسع .

وبعد ، فالقبيح ضرب من ضروب الأفعال ، فيجب أن يكون تعالى قادرا عليه كما قدر على الواجب والحسن والتفضل ، لأن ضروب الأفعال لا تختص ببعض القادرين دون البعض ، فلا قادر الا وهو يقدر على سائر ضروب الأفعال ، فتثبت بهذه الجملة من جهة العقل قدرته على القبيح .

وقد أكَّد هذا الفصل فى الكتاب بقوله تعالى « وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً

مِنْ فِضَّةٍ (١) » وهو نظير قوله « وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ (٢) » الى ما شاكل هذا من الآيات ، فدلّ بها أنه قادر على ما اذا وقع كان فسادا ، وأنه لا يفعله لصلاحهم ، وهذا يقتضى وصفه بالقدرة على القبيح ، والا كان لا يقع التمدح بذلك .

فأما قولهم : فاذا وصفتموه بالقدرة على القبيح ، فهلا جوّزتم وقوعه منه ؟ ومعلوم أن ما قدر القادر عليه يجوز وقوعه ، ولا تصح قدرته على ما لا يقع أصلا لأنّ تجويز وقوعه منه هو شك فى وقوعه منه ، ومتى قامت الدلالة على أنه تعالى لا يختار ايقاعه ، قطعنا على ذلك ونفينا التجويز الذى يرجع فى حقيقته الى الشك ، الا أن يريد المريد بتجويز وقوع القبيح منه قدرته عليه ، وليس من حق القادر على الشىء أن يفعله لا محالة ، ألا ترى الى قدرته على الضدين وقد لا يختار واحداً منهما ؟ وقد يختار أحدهما دون الآخر ، وهو قادر على ما لا يقع كقدرته على الواقع ؛ وكذلك فهو قادر على مالا يتناهى ، وان كان العلم محيطا بأنه لا يقع ، وعلى هذه الطريقة نعلم قدرة النبى — صلى الله عليه — على الكذب . وانْ كنا قد تحققنا أنه لا يقع منه ذلك أصلا .

ومعتمد القوم فى هذا الباب هو قولهم : لو كان قادراً عليه لصح تقدير وقوعه منه ، ولو وقع لدلّ على جهله وحاجته ، وفى هذا اثبات قدرته على دلالة تدل على جهله وحاجته . فاذا صحّ هذا ، فلا وجه الا احالة قدرته على الظلم .

والأصل فى الجواب عن ذلك أنه اذا دلّت الدلالة على كونه قادرا على الظلم ، وثبت أن خروجه عما هو عليه من الصفة (٣) الذاتية محال ، فيجب اذا سألنا عن تقدير / وقوع الظلم منه أن لا نجيب الا بما يصح دون ما يستحيل ويمتنع ، فانّ السؤال على كل حال اذا كان استكشافاً وبحثا فهو صحيح ، وانما الخطأ يقع فى الجواب ، فيجب أن تتجنب الجواب بلا أو بنعم اذا كان متى أجيب بأى واحد منهما كان خطأ ؛ وغير ممتنع أن يكون التقدير فى الأصول مخالفا للتحقيق، لا سيما اذا لم يتجرد التقدير وانضاف اليه غيره ، وعلى هذا لو قدر الجوهر قديما ، لكانت الحال فيه بخلاف الحال فى الجواهر الحادثة على ما بين فى موضعه.

١٤٨/أ

---

(١) سورة الزخرف ، آية ٣٣ .

(٢) سورة الشورى ، آية ٢٧ .

(٣) ب : صفته الذاتية .

فاذا صح ذلك قلنا للسائل : انا نجيب فى الظلم المقدر وقوعه من الله — عز وجل — بما يصح ، وهو أنه يكون ظلما وفاعله يستحق الذم ، ويوصف بأنه قبيح ويوصف فاعله ظالما ، لأنه لا منع من شىء من ذلك .

فأما القول بأنه يدل على جهله وحاجته ، فقول بدلالة الشىء على ما يستحيل، والدليل انما يدل على ما يصح دون ما يستحيل ، والقول بأنه لا يدل ، اخراج له عن دلالته فى الشاهد ، فليس الا الوقف فى الجواب . ومثل هذا لا يمتنع فى تقدير الأمور نحو أن يخبرنا الرسول بأنه لا يدخل الدار الا قرشى ، وقد علمنا أن غير القرشى لا يخرج عن القدرة على دخول الدار ، فلو سألنا سائل غير القرشى — لو دخلها — كيف يكون حال الخبر مع تقدم العلم بأنه صدق ، لم يكن بد مما ذكرناه .

وكذلك لو قيل : أيقدر الرسول على أن يخبرنا أن السماء تحته والأرض فوقه ؟ لم يكن بد من القول بأنه يقدر على ذلك .

فلو قال : فهل يكون ذلك صدقا أم لا ؟ بل يكون كذبا لكانت الحال ما تقدم ، فهذا الباب وأمثاله يشهد لما ذكرناه من صحة الوقف فى الجواب .

وهذه الطريقة هى التى سلكها أبو على وأبو هاشم — رحمهما الله — وان ارتضاها (١) ، فقد ذكر فيها وجها آخر وهو أن ذلك يؤدى الى تعليق المحال بالجائز ، وهذا لا يصح لأنه يؤذن بخروجه عن كونه محالا .

وبيان هذا أن كونه جاهلا محتاجا محال ، وكونه فاعلا للقبيح صحيح فى القدرة فالقول بأنه لو وقع ذلك منه دل (٢) على كونه جاهلا محتاجا ، فيه تضمين المحال بالجائز ، وما هذا سبيله لا يصح ، كما لا يصح قول القائل لو دخل زيد الدار لانقلب السواد بياضا ، فاذا كان كذلك سقطت شبهتهم ، والذى ذكره آخرا من أن ذلك يؤدى الى النقص فهو عكس الواجب ، بدلالة أن الناقص من لا يقدر على القبيح ، فيكون امتناعه منه لعدم القدرة ، فأما اذا قدر عليه ولم يختر فعله فهو على غاية من الكمال ، وهو نظير ما يقوله من منع من وصفه بالعلم بالشىء على شرط ، ظنا منه أن ذلك يؤذن بالنقص ، ولم يعلم أنه غاية الكمال .

---

(١) اى القاضى عبد الجبار (المحقق) .

(٢) ب : لدل .

باب
فى قدرته تعالى على الأجناس

قد مضى ذكر هذا الباب فى مسائل التوحيد ، وأعاد ههنا الدلالة على أنه قادر على سائر الأجناس حيث أراد أن ينفى القبيح عنه ، فبيَّن أنه قادر على كل جنس أن يفعل منه ما يقبح وما يحسن ، والخلاف فى كونه تعالى قادرا على الأجناس أجمع انما يتحصل فى الأنواع التى هى من مقدورات القدر ، فأما ما يختص هو بالقدرة عليه فلا وجه لذكره ، وانما يخالف فى بعض الأجناس من ذهب الى أنه تعالى ليس بمريد على الحقيقة فيخرجه من كونه قادرا على الارادة والكراهة ، ظنا منه أنه لو قدر عليهما ، لكان — اذا فعلهما — يصير هو / مريدا كارها بهما ، ولم يجز عندهم أن يكون مريدا على الحقيقة ولا كارها ، واعتقدوا أنّ فاعل الارادة هو المريد ، وفاعل الكراهة هو الكاره ، وهذا هو الذى يقتضيه مذهب / لبغداديين ، ومذهب النظّام ، حين منع من وصفه بأنه مريد على الحقيقة ، وكذلك فقد أخرجه البغداديون من وصفه بالقدرة على أن يخلق فينا العلم بذاته وقالوا : لا يصح الا أن يكون العلم به استدلالا .

١٤٩/أ

ب/٨٩

والدلالة على وجوب قدرته على هذه الأنواع طريقان : أحدهما أن حكم القادر لنفسه أقوى من حكم القادر بقدرة فى أنه لا ينحصر مقدوره من الجنس الواحد ، وكذلك يجب أن لا ينحصر فى الأجناس ، ألا ترى أنّ أحدنا لما انحصر مقدوره من الجنس الواحد ، انحصر من الأجناس لكونه قادرا بقدره ، لا لشىء سواه ، فاذا كان تعالى قادرا لنفسه وجب أن لا ينحصر مقدوره فى الوجهين جميعا .

والطريق الثانى : ذكر فى الكتاب أنه تعالى قد فعل البعض من هذه الأجناس وفعل بعض النوع فى باب آخر ، وفعل فى البعض السبب ، وفعل فى البعض ما لا يتم الابغيره ، فيدخل تحت قولة فعله الحركات والآلام والكلام والاعتماد ، ودخل تحت قوله : انه فعل ما هو من نوعه العلم ، لأنه قد فعل فينا العلم بالضروريات ، وكذلك فقد فعل بعض أنواع الاعتماد ، واذا قدر على بعض النوع قدر على جميعه ، والذى فعل سببه هو التأليف ، فانه قد فعل الأكوان التى هى أسباب للتأليف ، وقوله : فعل ما لا يتم الا بغيره — يصلح أن يدخل فيه الكون الذى لا يتم الجوهر دونه ، وتدخل فيه الارادة والكراهة ، لأن الخبر والأمر والنهى

والتهديد ، لا يتم الا بالارادة والكراهة . ولا بد من أن يضاف الى هذه الوجوه وجهان آخران ليتم القول فى جميع الأجناس .

فأحدهما أن تقول : قد فعل الشىء وله ضــده ، فاذا قدر عليــه قدر على جنس ضده ، فتدخل فيه قدرته على الظن الذى يضاد العلم .

والثانى : أنه قد فعل ما يصلح أن يكون مسببا على بعض الوجوه ، والقادر على المسبب لا بد من قدرته على ما هو سبب له ، فتدخل فيه قدرته على النظر ، فهذه طريقة القول فى ذلك .

باب
فى ابطال قولهم فى وجوه القبح والحسن

انْ قيل : ماقدّمتم من (1) الدلالة يقتضى أنه تعالى قادر على ماإذا وقع كان قبيحا ، ونحن لا نقول بأنّ ما يقع منه (2) يكون قبيحــا ، بل نحيــل أنْ يكون الواقع منه قبيحا ، لقولنا انَّ القبح فيه هو لأمر يرجع الى بعض صفات الفاعل ، من نحو كونه محدثا مملوكا داخلا تحت حدٍّ ورسم ، أو أنّ (3) وجه القبح فيه هو النهى ، وواحد من هذين الوجهين لا يتأتى فيه تعالى ، فلا يجب فيما يقع منه أن يكون بصفة القبيح أبدا ، فكأنكم بالكلام الذى قدمتم انما بيَّنتم قدرته على الأجناس ، وذلك مما لا يدخل فيه أنه لو أوجدها لقبحت منه لا محالة فلا فائدة(4) فى تقديم ما قدمتم لتثبتوا عليه القول بأنه تعالى لا يختار القبيح .

واعلم أنّ الذى نريد نفيه عن الله عز وجل ، ما وجــه قبحه يلزمه فيكون قبحه لأمر يرجع اليه ، من نحو كونه ظلما وكذبا وجهــلا وما شاكل ذلك ، فأما مايقبح من واحد دون آخر نحو المفسدة والضرر وغير ذلك ، فلا يتأتى فيه أن (5) يقال انه تعالى لا يفعل ما هو مفسدة له أو ضرر به ، تعالى عن صحة واحــد من الأمرين عليه ، فاذا ثبت ذلك وكان الظلم يقبح لكونه ظلما ، فمن أى فاعل وقع فلا بد من كونه قبيحا ، وكذلك الكذب وما أشبههما ، فالقول بأنه يقع منه ولا يقبح متناقض ، ويجرى مجرى أن يقال يقبح منه ولا يقبح ، فبطل بهذه الجملة كل ما يسألون / عنه . 150/أ

(1) من الدلالة : زائد فى أ .
(2) زائدة فى ب .
(3) أ : ىان .
(4) ب : وجــه .
(5) ناقصة فى أ .

ويبيّن ذلك أنّ العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح ، امّا على جملة أو تفصيل : وهذه القبائح تعرف أنها قبيحة وانْ لم يحصل لنـا العلم بحدوث فاعلها ، وكونه مملوكا مربوبا ولا بأنه منهى ، فلم يصح أنْ يقف القبح على ذلك، فأمّا تعليق القبح بصفة ملازمة للفاعل فخطأ لأنه يقتضى أن لا مزية للحسن على القبيح من حيث يكون المؤثر فى قبحه أمرا حاله مع القبيـح كحاله مع الحسن ، فكان امّا أن يكون الشيء الواحد قبيحا حسنا منه ، واما أنْ لا يحسن منه شيء أصلا وقد عرفنا فساده ، وهو كقول القائل : قبح هذا الفعل من زيد لأنه أسود ؛ لأنّ ذلك يوجب أنّ كل ما يقع منه فهو قبيح ، فأمّا تعليق ذلك بالنهى وانْ كان من حيث الدليل باطلا ، فأدخل فى الشبهة .

والأصل فيه أنهم انْ جعلوا النهى دلالة على القبح — اذا كان صدر النهى من جهته تعالى — فالحال كما قالوه ، ولكن قـد يعرف القبيـح من دون العلم بالنهى والناهى ، وانْ جعلوه علة موجبة أو جاريا مجرى العلة فهو الذى نذكره على كل وجه ، وذلك لأنه كان يوجب أن يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا بأن ينهى عنه زيد ويأمر به عمرو ، بل كان يجب فى نهى زيد عن الحسن أن يقبحه ، لأنّ العلة اذا وجدت من فعل أيّ فاعـل كان ، أثرت لا محالة — كما نقوله فى الحركة وغيرها ، وليس له أن يقول : انى أقيد ذلك فأقول : انّ النهى اذا (١) كان صادرا عمّن تلزم طاعته يقتضى قبح المنهى عنه ، لأنّ النهى قد يرد من السيد الذى تلزم طاعته ومن الوالد الذى تجب طاعته ولا يقتضى قبـح ما نهى عنـه ، لجواز أن ينهى كل واحد منهما عما هو حسن وواجب .

وبعد ، فكونه تعالى ممن تلزم طاعته ، أمر متقـدم على النهى وعلى قبـح هذا الفعل فكيف يؤثر فيه اذا ضم الى النهى ؟ وانما يثبت القبح عند النهى ولولاه لمـا قبح ، وقد مضى الكلام فى أن نهى صاحب الدار انما يكشف عن عدم الرضى، فانه لا بد من اعتبار رضاه فى حسن دخول الدار ، فلا يكون لأحد أن يقول قد يختص نهى بعض الناهين بحكم لا يختص به بعض .

وبعد ، فلو قبح القبيح للنهى — وقد عرفنا أنه لا يحصل العلم بالقبيح (٢) الا بعد العلم بوجه القبح على جملة أو تفصيل على ما تقدم — للزم فيمن لا يعرف الله أنْ لا يكون عارفا بقبح قتـل القاتل ولده ، وغصب ماله ، وأن لا يفرق بين

---

(١) اذا كان صادرا : ساقطة من أ .

(٢) زيادة فى ب .

المسيء اليه والمحسن ، لأن علمه بالنهى يترتب على العلم بالناهى ، ومعلوم أنَّ الملحد كالموحد فى هذا الباب فى العلم بما ذكرناه من القبيح والحسن ، ولا يمكن أنْ يقال انَّ ذلك ليس بعلم ، وانما هو اعتقاد يحصل له بالعادة على نحو ما يحصل للمرء — هو اعتقاد (1) قبح الظلم — لأنَّ ما به يعلم أنه عالم ببعض الأشياء قائم ههنا ، وعلى هذا يتعذر تشكيكه كما يتعذر تشكيكه فى المشاهدات.

وبعد ، فلو وقف العلم بقبح القبيح على العلم بالنهى ، ولا يحصل ذلك الا بعد العلم بالله ، والعلم بالله لا بد أن يتقدمه كمال العقل ليصح النظر والاستدلال / ومن كمال العقل العلم بقبح القبائح التى هى أصول فى هذا الباب لأدى ذلك الى أن لا يحصل العلم بالقبيح أصلاً من حيث يقف العلم بالله على ذلك ، فالعلم بهذا على العلم بالله ، فلا يحصل واحد من الأمرين ؛ يبين صحة ذلك أنَّ العاقل ما لم يعرف وجوب النظر عليه اذا خاف من تركه ضررا لا يلزمه النظر ، فلو كان انما يعرف وجوب النظر بعد العلم بالأمر وقبح الاضرار بالنفس بعد العلم بالنهى ، لكانت المعرفة لا تجب عليه ، لأنه فى هذه الحال يصير عارفا بالله ، فلماذا يلزمه النظر فى طريق معرفته ؟

ب/٩٠

وبعد ، فلو كان طريق العلم بالقبائح أجمع ما / يكون من النهى ، للزم أن يكون العلم بها على سواء فى الجلاء وأن لا يكون للبعض مزية على البعض .

١٥١/أ

ومعلوم أنَّ العلم بقبح الظلم هو أجلى من العلم بقبح شرب الخمر ، وما شمله طريق واحد لا يكون البعض أظهر من البعض ، وكان يلزم على هذا اذا زال العلم بالنهى ، أن يزول العلم بقبح الظلم ، كما يزول العلم بقبح الشرب والزنا ، بل كان يجب فى العارف بالله وبرسوله — اذا عرف قبح الظلم وقبح شرب الخمر — ثم أريد — لشبهة له — أن يكون العلم بقبح الظلم زائلا عنه ، كما يزول عنه العلم بقبح الزنا ، وقد عرف خلافه . والذى ألزمهم فى الكتاب أن لا يكون فعل القديم — جل وعز — موصوفا بالحسن لفقد الأمر كما لا يوصف بالقبح لفقد النهى ، ظاهر ، لأن القوم قالوا : لا يقبح من القديم شيء لعدم النهى، والحسن عندهم يحسن بالأمر ، فيجب أن لا يحسن أيضا لعدم الأمر ، فيصير فعله خارجا عن الحسن كما أخرج (2) عن القبح ، وليس لهم أن يقولوا : انَّ ذلك عكس ، وانما الطرد أن كل ما يتناوله الأمر فحَسَن ، وما تناوله النهى فقبيح ،

(1) زيادة فى ب .

(2) ب : قد خرج .

وذلك أنه لا حقيقة للحسن عندهم سوى أن الآمر أمر به ، فيجب أن لا يكون فعله تعالى حسنا .

وبعد ، فالعكس فى المؤثرات عندهم واجب ، سواء كانت عللا أو ما يجرى مجراها . واعلم أنّ النهى الوارد عن الله — عز وجل — يكشف عن قبح القبيح ، لا أنه يوجب قبحه ، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه ، لا أنه يوجبه ، فلا يجب أن يظن أنا قد ناقضنا فى هذا الباب ، بل الفرق بيننا وبين المخالفين ، لأنهم جعلوه موجبا ومنعنا من ذلك ، وهم قصروا القبيح على النهى ، ونحن قسمنا الحال فى المقبحات فقلنا انّ فيها ما يعرف بالعقل ، وفيها ما يعرف بالنهى ، وقد بيّنا أيضا أنّ نهى صاحب الدار انما يكشف عن عدم الرضى ، ولا بد من رضاه ، وبهـذا يفارق نهى غيره ، فلا (١) يُظن أنا قد خرجنا عما قلناه من أن النهى لا تأثـير له ، ولهذه الطريقة لو حصل العلم برضاه من دون أمر ، لعرفنا حسن دخول داره ، ولو كان نهيه غير كاشف عن كراهته ، لحسن منا دخول داره .

وذكر فى آخر الباب أن المخالفين لنا على فرقتين : منهم من كان يثبت القبائح العقلية كنحو النجّارية والضرارية ، ولكنهم اعتقـدوا أنّ العقـل لا يفارقـه السمع ، والمتأخرون منهم اعتقدوا أنّ الطريق الى الجميع هـو السمع ، وذكر أيضا أنّ الذى دعاهم الى ذلك ، القول بالمخلوق ، ولعل هـذا — والله أعلم — انما صار داعيا لهم الى ذلك ، حيث لم يعتقدوا حدوث هذه الأفعال من جهتنا ، فيقضى بأنا نعرف قبح بعضها وحسن البعض ، بل قالوا انه تعالى يتولى احداث الكل ، فيجعل علامة القبـح النهى وعلامـة الحسن الأمر ، ولو نظروا وتأملوا لعرفوا أن الحال بخلاف ذلك ، وأنه تعالى اذا كان هو الذى يحدث الكل فكيف يصير بعضه ايمانا وبعضه كفرا ؛ وقد بينا فيه ما يكفى .

باب
فى الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح

اعلم أن ترتيب الدليل فى ذلك أنه تعالى عالم بقبح القبيح وبغناه عنه ، أو أنه عالم بقبح القبيح ، عالم بأنه غنى عنه ، وأنّ مَنْ هـذه حاله ، لا يختـار القبيح أصلا . وانما اخترنا هذه العبارة ، لأن هذه الدلالة تدلّ بطريقة الدواعى والصوارف ، والذى هو فى التحقيق داع من أحوال القـادر هو كونه عالمـا أو ما جرى مجراه ، فأمّا كونه غنيا فلاحظّ له فى الدعاء والصرف ، وعلى هـذا لو

(١) ب : فلا يجب ان يظن .

اعتقد الحاجة مع أنه غنى فى الحقيقة لدعاه ذلك الى الفعل ، ولو اعتقده قبحا وهو حسن لصرفه عن الفعل على بعض الوجوه ، فيجب أن لا يكون مجال الفعل الذى هو القبح ولا / بالغنى الذى ذكرناه اعتبار ، وأن نعتبر علمه بقبحه وعلمه بغناه عنه ، ثم انْ شئت جعلت ذلك صارفا له عن [1] الفساد أو فى حكم الصارف عن فعل القبيح ، وانْ شئت جعلته عند هذه الأحوال ممن لا داعى له الى القبيح. وكل واحد من هذين ينبىء عن معنى واحد ، وانْ كان لا بد من أن نبيّن أنه تعالى ممن لا يفعل الا لما يجرى مجرى الدواعى ، وأنّ أفعاله لا يصح وقوعها سهوا وما شاكله ، وهذه الجملة قد تضمنت أن نرجع الى الشاهد فنبين الحكم ونبين علته لتصح طريقة القياس فيه ، أو أن يكون ذلك من باب الحاق التفصيل بالجملة .

١٥٣/أ

فانْ قيل : فهذان الوصفان بمجموعهما يدلان على أنه لا يختار القبيح أو التأثير لأحدهما ، والآخر هو شرط .

قيل له : لا مزية لأحدهما على الآخر لأنّ عندهما جميعا ، يتم انصرافه عن القبيح ، فليس أحدهما بأن يجعل مؤثرا والآخر شرط أوْلى من أن يجعل الحال بخلافه ، فأما الذى به يبين أنه لا يختار القبيح مَنْ كان بالصفة التى ذكرناها ، فهو مثل ما به نعرف أن المستغنى عن الاضرار بنفسه لا يختاره ، وذلك أنّا نعرف أنّ أحدنا اذا كانت به حاجة الى درهم واحد ، وخيّر فيه بين الصدق والكذب ، وهو عالم بقبح الكذب — أنه لا يختاره أصلا ، وليست هذه المسئلة مما يصلح أن تتكلم فيها .

ولمّا ثبت المحدث والفاعل المختار ، ولما ثبت أن الذى لا يفعل الفعل ، قد لا يفعله لعدم القدرة تارة ولأنه لم يختره أخرى ، فأما مع القول بأنه اذا قدر فلابد من أن يفعل ، واذا لم يفعل فلأنه لم يقدر أو لأنه لم تخلق فيه ، فالكلام فى أحكام الفاعلين محال . هذا / والقول بايجاب القدرة يتأخر العلم به عن العلم بأن أحدنا يختار فعلا على فعل ، فانّ طريق هذا الذى ذكرناه الضرورة ، وطريق ذلك الدلالة ، فكيف يجوز أن يقف العلم به على العلم بما طريقه الدليل ، والعلم الضرورى حاصل بأن من سبيله ما ذكرناه لا يقع منه الكذب ، ولولا ذلك لما فصلنا بين أحوال العقلاء وأحوال المجانين فى تصرفاتهم وأفعالهم ، ونحن انما

ب٩١/

(١) عن الفساد : زائد فى ا .

نعرف اختلاف حال الفاعلين فى العقول بالرجوع الى هـذه الطريقة ، فنجـد العاقل لا يختار القبيح الا للحاجة أو الجهل بالقبح ، ونجد المجنون يقـدم على القبيح على كل حال ، وقد تمثل ما ذكرناه فى اختيار الصـدق على الكذب بأن أحدنا لا يختار التشويه بنفسه ، وركوب القصبة والعدو فى الأسواق ، وتعليق العظام فى رقبته ، ولم يكن ذلك الا لعلمه بقبحه ولغناه عنه ، ولكن ما ذكرناه أوضح ، لأن فى ذلك ضررا حاضرا ، فيمكن تعليق انصرافه عن القبيح بذلك ، وما ذكرناه أبعد من أن يتأتى فيه ذلك ، وان كان ربما نسأل عنه ونجيب عنـه فيما بعد ، ان شاء الله .

فاذا ثبتت هذه الجملة ، وعرفنا أنه لا يقع القبيح ممن صفته ما ذكرناه ، فالوجه الذى لا يختاره ليس الا علمه بقبحه وبغنـاه عنـه ، بدلالة أنّ عنـد استكمال هذين الوصفين لا يختار وان أحيل أحدهما جاز أن يختـار ، وانما نعرف علل الأحكام بمثل هذه الطريقة ، لأن عند ثبوتها تثبت ، وعند عدمهـا وزوالها تزول . ويبين صحة ذلك أن عند علمنا بأنه عالم بقبح القبيح وبغنـاه عنه ، نعلمه غير مختار للقبح وان لم نعلم أمرا سواه ؛ واذا لم نعلم ذلك ، لانعلم أنه لا يختار القبيح ، فاذا صحت هذه الطريقة ، جرى القول فى هـذا البـاب مجرى وجوه الأفعـال ، فكما أنّ العلم بهـذه الوجـوه يقتضى العلم بأحكام الأفعال ، وعند زوال العلم بهذه الوجوه يزول العلم بأحكام / الأفعال ، وجب أن نجعلها هى المؤثرة ، فكذلك الحال (١) فى مسألتنا . ١٥٣/أ

فان قيل : ليس كل ما يحصل عنده العلم يمكن أن يجعل علة فيـه ، بل يجب أن يتثبتوا أنه لا وجه أولى بأن يعلق الحكم به من ذلك .

قيل له : امّا أن تكون العلة ما ذكرناه ، أو أن يقـال انه يصير ملجأ الى فعل الصدق ، فلأجل الالجاء يختار الصدق ، أو يقال انّ ما فيه من النفع الذى هو مدح وثواب وما شاكلهما تدعوه الى اختياره ، أو يقـال انّ ما فى الكذب من الذم والعقاب يصرفه عن فعله ، فاذا بيّنا بطلان هـذه الوجـوه ثبت لنـا ما نريده .

أما القول بأنه للالجاء ما يقع منه الصدق فباطل ، لأن الالجاء انما يثبت

---
(١) زيادة فى ب .

بطريقين : أحدهما بالمنع ، وهذا مما لا يشكل الحال فيه فى هذا الموضع ، لأنه لم يعرف أنه لو حاول الكذب لمنع منه .

والثانى بطريقة المنافع والمضار (١) ، وذلك غير ثابت ههنا ، لأنه لو صار ملجأ الى الصدق لأجل النفع لصار ملجأ الى الكذب أيضا ، اذ لا يجوز أن يتفق أمران فى صفة من الصفات ، ثم يصير ملجأ الى أحدهما دون الآخر ، وبهذا نعلم أن المدفوع الى الهرب من السبع وله طريقان ، أنه يصير ملجأ الى الهرب من كل واحد من هذين الطريقين ، وهذا اذا جعلوه ملجأ الى فعل الصدق ، فان جعلوه ملجأ الى أن لا يفعل الكذب فيجب أن يصير أيضا ملجأ الى أن لا يفعل الصدق ، لأنهما سيان الا فى القبح والغنى .

وبعد ، فقد يجوز أن يكون مستحقا للمدح على انصرافه عن القبيح ، ولو كان للالجاء ما لا يختار الكذب ، لم يثبت المدح عليه . ومعلوم أنه اذا انصرف عن القبيح لقبحه استحق المدح ، ومع داعى الالجاء لا حظ لشىء من الدواعى أصلا ، وليس يجوز أن يكون الذى يدعوه الى فعل الصدق النفع ، لأنه ان كان هذا النفع هو النفع الحاضر فقد استوى الصدق فيه والكذب ، وان كان ما أشار اليه من مدح وثواب ، فقد يكون الصدق من باب ما يعد مباحا أو ما يجرى مجراه ، فلا يستحق به مدح ولا ثواب ، وقد يكون المرء ممن لا يخطر ذلك بباله أو لا يحفل به .

وأما الثواب فانما يصح تصوره فيمن يعتقد الصانع ويعتقد الثواب والعقاب ، وقد ثبت أنه لا يختار الكذب بحال من الأحوال ، اذا كانت الصورة ما تقدم ، وبمثل هذين الطريقين نمنع أن يكون انصرافه عن الكذب للضرر ، لأنه قد يكون الكذب صغيرا لا يستحق به الذم والعقاب وقد لا يخطر هذا بباله أو لا يعتد به أو لا يعتقده ، فليس الا أن يكون الذى يصرفه عنه علمه بقبحه وبغناه عنه .

وجملة القول انه مهما أمكن التوفيق بين الصدق والكذب فى جميع الأعراض ، فقد تم لنا ما نريده ، سواء كانت أعراضا راجعة اليهما أو الى فاعلهما .

---

(١) ناقصة فى ا .

فأما السؤال الذى أورده فى الكتاب من بعد ، فهو أن يقول قائل :

قد بيّنتم الكلام فى ذلك على أن أحدنا يستغنى بالصدق عن الكذب ، وهذا وصف لا يوجد فى أحدنا لأنه محتاج الى الصدق والكذب على سواء ، يبين هذا أنه لو استغنى عن الكذب لا يستغنى عن الصدق أيضا ، فامّا أن يكون مستغنيا عن الأمرين ، فيبطل قولكم انه يستغنى بأحدهما عن الآخر ، واما أن يحتاج الى الأمرين ، فقولكم أيضا باطل ، وامّا أن يستوى حالهما عنده فى الغنى أو الحاجة ، فليس بأن يجعل مستغنيا بالصدق عن الكذب أَوْلى من أن يجعل مستغنيا بالكذب عنه .

والجواب : أنّ الغنى يستعمل على وجهين : أحدهما على جهة الاطلاق والآخر على جهة التقييد ، فيقال انّ أحدنا يستغنى بما بين يديه من الطعام عما فى أيدى الناس ، وبالماء الذى بين يديه عن شرب ماء الدجلة ، ولولا ذلك / ١٥٤أ لثبت محتاجا الى أطعمة الخلق كلهم ، والى جميع المياه ، وهذا يقتضى أن لاتنقضى حاجته أبدا ، فاذا صحّ أنه يستغنى بالشىء عن غيره ، فقد ثبت ما أوردناه وبطل قولهم بحاجته الى الأمرين ، وانما جعلناه مستغنيا بالصدق دون الكذب ، لأنا نراعى حاله فنجده فاعلا للصدق أبدا دون الكذب ، فينكشف لنا غناه بالصدق عن الكذب ، لولا ذلك لاختار مرة الكذب كما يختار الصدق . فاذا ثبتت هذه الطريقة فى أحدنا ، فالقديم جل وعز اذا ثبت أنه غنى على الاطلاق ، فالحكم الذى أثبتناه / أوجب فيه ، وهذا غرضنا . ب٩٢/

فانْ قيل له : قد استدل شيوخنا على هذه المسئلة بأن بيّنوا أنه عالم بقبح القبيح وقادر لنفسه ، فلا يكون فى مقدوره من القبيح الا ما يسد الحسن مسدّه ، ومَنْ هذه حاله لم يختر فعل القبيح ، فثبت لنا ما نريده من هذا الباب مع تجويز الحاجة عليه ، الا أن هذه الطريقة لابد فيها من الاستعانة ببعض ما تقدم ، لأنه متى وقعت المنازعة فى أنّ مَنْ فى مقدوره من الحسن ما يسدّ مسدّ القبيح ، لا يختار القبيح ، لم يكن بدّ من الرجوع فيه الى التمثيل بالمخيَّر بين الصدق والكذب على ما تقدم ، ومع ذلك فهى مبنية على أصل آخر ، وهو أن فى مقدوره من الحسن فى كل الأفعال ما يقوم مقام القبيح وهذا مما يجب أن تتأمل فيما يوجد فيه الحكم ، كذلك قضى به وحكم بأنه تعالى لا يختار القبيح الذى يقوم الحسن مقامه ، وما لم توجد فيه هذه القضية بعدت فيه هذه الطريقة ، ومعلوم أنه اذا كان المكلّف قد علم من حاله أنه

لا يؤمن الا اذا أظهر الله معجزة على كذاب أو أرسل اليه رسولا هو فاسق ، أو كان من قبل كافرا أو فاسقا ، فليس فى مقدوره فعل حسن لا يقوم مقام هذا الفعل القبيح وهكذا ، فاثابة من لا يستحق الثواب ، ليس فى مقدوره من الحسن ما يقوم مقام هذ القبيح ، حتى يصح أن يقال : انه تعالى لا يختار القبيح من ذلك ويختار الحسن ، ولا يمكن أن يقال : انّ فى مقدوره منافع مثل الثواب ، لأن ما به يتميز الثواب من غيره هو التعظيم ، وذلك لا يثبت حسنا غير مستحق ، ولولا هذا لقبح التكليف ، لا سيما تكليف من يعلم الله أنه يكفر . فاذا ثبتت هذه الجملة وجب الاعتماد على الطريقة المتقدمة .

فأمّا الاستدلال على أنه تعالى لا يفعل القبيح بالسمع فبعيد ، لأنّ ثبوت السمع دلالة هو بعد تقدم العلم بحكمته ، لأنه كلام أو يتعلق بكلام الاجماع وغيره ، وصورة الصدق والكذب فى ذلك سواء ، فلا يعلم تميز الصدق فيه عن الكذب الا بما يقترن به من العلم بحال فاعله ، وهو مخصوص من بين سائر الأدلة بأن يعتبر فيها حال الفاعل ، ويلحق بباب القول فى المعجزات التى ما لم يعرف حال فاعلها ، لا يعلم صدق الرسل ، وكما لا يصح الاستدلال بالقرآن على هذه المسئلة فكذلك ما يلزمهم من الأمور التى لو لم يتقدم العلم بحكمته تعالى ، كنا لا نعرف ذلك ، وهذا نحو ما نلزمهم من تجويز ظهور المعجزات على الكذابين، وأن لا يوثق بوعده ووعيده وبالشرائع ، وأن يجوز أن يدعونا الى ما هو ضلال، وأن يعاقب الصالحين ويثيب الفراعنة ، لأن كل هذه الأمور نوردها عليهم علما منا بأنهم لا يرتكبوها ، ولو ارتكبها مرتكب ، لاحتجنا الى الاستدلال بما تقدم ، وكذلك ألزمنا ايّاهم أن لا يكون جل وعز الها حكيما تليق به العبادة ، حكمه ما تقدم ، لأنه ما لم نعرف عدله وحكمته ، لا نعلم حسن العبادة ، واذا لم نعلم أنه مُنْعِم يستحق / الشكر ، فكيف نعلم أنه يستحق العبادة وهى غاية الشكر فلا تستحق الا على غاية النعمة ، وكل هذه الوجوه يوردها شيوخنا وغير ذلك(1) من الآيات التى فى القرآن ومن ضروب الالزامات ، اقتدارا منهم على الكلام وبيانا لهم أنهم كما قد خرجوا عن قضية العقل ، فكذلك عن طريقة موجبات السمع ، وما عرف من دين النبى — صلى الله عليه — ضرورةً ، فهذا طريق القول فيه .

١٥٥/أ

(1) زيادة فى ب .

باب

فى بيان أن كل فعله حسن وأنه لا يختار سواه

اعلم أنّ هذا الباب هو كلام فى أن فعله تعالى اذا خرج عن حـدّ القبيح فيجب أن يكون حسنا لا محالة ، والأصل فى هذا أن فعل الفاعل قد يكون خارجا عن حدّ القبيح والحسن ، ولكنّ هذا انما يصح فى فعل الفاعل الذى هو ساه عما يفعله ، نحو الحركة اليسيرة والكلام اليسير وما شاكلهما ، فأمّا اذا كان الفاعل عالمـا بما يفعله ، فلا بد من أن يفعـله لغرض ، فاذا كان لغرض مثـله فامّا أن يعرى عن وجوه القبح فهو الحسن ، اذْ لا معنى له سواه ، وامّا أن لا يعـرى عن وجوه القبح فهو قبيح ، وكذلك انْ لم يكن لغرض مثله ، فاذا كان ــ جل وعز ــ عالمـا بجميع المعلومات ، فلا بد من أن يكون فعله لمـا يفعله لغرض مثله فهو الحسن ، لأن فعله له لا لغرض مثله يدخل فى حد العبث الذى هو القبيح ، وقد نفينا عنه فيما تقدم فعل القبيح ، فكان ايقاعه تعالى الفعل الذى لا صـفة له زائدة على حدوثه لا يصح ، لمـا يقترن به من كونه عالمـا ، وذلك يدخله فى حدّ العبث ، ولولا ذلك لكان فى مقدوره أن يفعله ، وهذه حال كل ما يقع من الساهى ، لأنه اذا وقع مثله من العالم كان عبثا قبيحا فهذه طريقة القول فيه .

فأمّا الذى أورده من بعد من أنّ أحدنا لا يفعل الحسن الا للحاجة ، وقد جاز أن يفعله تعالى لا للحاجة ، فجوزوا مثل ذلك فى القبيـح أن ينصرف عنـه أحدنا للعلم بقبحه ولغناه عنه . ولا يجب مثله فيه تعالى ، فذلك مما لا دليل لهم عليه ، وقد عولوا فيه على مجرد الدعوى وقد بينا الحكم فى مسئلتنا وبيّنا علته ولسنا نسلم للقوم أنّ الحسن لا يفعل الا للحاجة ، بل قـد يفعله لحسنه ، فاذا كان كذلك بطلت هذه المعارضة ، ومتى سألناه ابتداءً عن الفـاعل كيف يفعـل للحسْن ، دللنا عليه بوجـوه معروفة ، وقد بدأ فى الكتاب بمـا كان يذكره المتقدمون واليه مال أبو اسحق [1] ــ رحمه الله ــ : وهو أن الفاعل لو لم يفعل للحسن لمـا كان يثبت الطـريق الى اثبـات الصـانع ، وذلك لأنه قـد دلّت الدلالة على أنه لا يفعـل القبيح ، ودلت أيضـا على أنّ فعـله لا يخـلو من القبيح والحسن ، فليس الا أن يقتضى أن أفعاله ــ جل وعز ــ قد فعلها للحسن، فلو كان الفاعل لا يفعل الحسن الا للحاجة ، وكان قـد ثبت أنه تعـالى غنى ،

---

(١) أبو اسحاق بن عياش (المحقق) .

لوجب أن لا يقع منه الفعل أصلا ، وفى وجود الأفعال من جهته دلالة ظاهرة على
ب/٩٣ أن الفاعل قد يفعل الحسن لحسنه فقط / .

وأما أبو هاشم — رحمه الله — فانه جعل نفس ما دلَّ به على أن العالم بالقبيح العالم بغناه لا يختاره ، دليلا على أن الحَسَن قد يختار للحُسْن ، وذلك لأن المدفوع الى الصدق والكذب يختار الصدق اذا كانت صورته ما تقدم ، ولم يكن اختياره له الا لحسنه ، لأن النفع الذى فيه قد ثبت فى الكذب مثله ، فلم يختره اذن للنفع والحاجة ، ولا يمكن أن يقال يفعله للنفع وللحسن معا ، لأنه متى اجتمع فى الفعل وجهان يختار الفعل لأحدهما ، جاز أن يفعل الفاعل لكل واحد منهما اذا انفرد ، وعلى هذا اذا كان فى الفعل نفع ودفع ضرر ودعانا
١٥٦/أ هذان الوصفان الى فعل ، دعانا أيضا اليه / أن يكون فيه نفع مجرد ودفع ضرر مجرد .

فأما أبو على — رحمه الله — فقد دلَّ على أنَّ الفاعل قد يفعل الفعل الحسن بما قد عرف من أحوال الناس ، أنهم يستحسنون بعقولهم ارشادا لضال اذا استرشدهم ، وكذلك فلو رأى الواحد منهم أعمى على طرف بئر لو قال له يمنة لسلم ونجا لكان يستحسن هذا القول ، وأمثال ذلك كثير ، فليس يخلو أن يكون فعله لأجل الحسن ، فهو الذى نقوله أو يقال فعله للنفع أو لدفع الضرر ، وما نرجوه من النفع امَّا أن يكون نفعا حاضرا بالسرور والمدح وما شاكلهما ، أو يكون متأخرا كالثواب ، وما نخافه من الضرر امَّا أن يكون ضررا حاضرا من غمٍّ أو ذمٍّ ، أو مترقبا كالعقاب ، ومعلوم أنه قد يكون بحيث لا نشير بأن يسلك الضال طريقه ، ولا نتوقع منه مدحا ولا شكرا ولا نعتقد ثوابا ، وأن نكون من قسوة القلب بحيث لا نغتمُّ بسقوط الغير فى البئر أو أن يخطىء الطريق ، وربما لا نعتقد العقاب ، وعلى كل حال فانه يستحسن بعقله أن يرشده ويدله على طريقه ، فيثبت أنَّ الفاعل قد يفعل للحسن .

واعتمد الشيخ أبو عبد الله — رحمه الله — على ما يفعله أحدنا من التفرقة بين المحسن والمسىء ، وليس يراد بهذه التفرقة ما يكون العلم ضروريا ، وانما هو اعتقاد تعظيم المنعم ، والعزم على القيام بشكره ، وبالضد من ذلك المسىء عنده، وهذا الفعل لا يفعله الا للحسن لأنه يبعد فيه أن يدَّعى شىء مما ذكرناه فى الفصل الأول ، من اعتقاد نفع حاضر أو آجل أو دفع ضرر على أحد الوجهين ،

ويبين هذا أنه أمر باطن لا يطلع عليه الا الله فلا يتأتى فى فعله الا أنه حسن ، ومتى قبل انه يفعله لوجوبه فقد تمَّ لنا ما نريده ، لأن السائل هو مانع من أن يقع من أحدنا الحسن الا للحاجة وقد رأيناه خلاف ذلك وأقر هو أيضا به ، فصحَّ أنَّ القديم — جل وعز — لا يفعل القبيح ، وصحَّ أن فعله لا يعرى عن أحد أمرين ، واذا ثبت ذلك صحَّ أن جميع أفعاله حسنة .

باب
فى ترتيب المسائل على هذه الأصول

اذا تقرر أنه تعالى لا يفعل القبيح وأن فعله لا يخرج عن أن يكون حسنا أو قبيحا ، فيجب اذا عرفنا فى فعل من الأفعال أنه فعله — جل وعز — أن نقضى بحسنه ونعرف أن فيه وجها من وجوه الحسن امَّا على جملة أو تفصيل ، واذا انتهينا الى فعل قبيح فيجب أن نقضى بأنه ليس من جهته ، وانْ عرفناه فعلا حسنا فلا يجب لمكان كونه حسنا أن نقضى بانه من جهته — جل وعز — لأنَّ كونه حسنا يحتمل أن يكون فعلا له ، ويحتمل أن يكون على خلاف ذلك ، فانما يجب فيما عرفنا حسنه أن نضيفه الى الله — عز وجل — اذا كان واقعا على وجه لا يصح الا من الله — جل وعز — فربما ننفيه عن الله وهو حسن [1] اذا كان واقعا على وجه يمتنع كونه من جهته ، فانَّا انما نخيَّر فى الحسن أن يكون تعالى فاعلا له على أحد وجهين : امَّا أن يكون من باب الاحسان ، أو أن يكون من باب المستحق كالعقاب والذم ، وأما الحسن الذى لا صفة له زائدة على حسنه ، وهو خارج عن باب العقاب فاضافته اليه تعالى ممتنعة ، وهذا نحو المباحات ، لأنَّ وجه حسنها ما يتعلق بمنافع فاعلها ، كما أنَّ هذه الطريقة التى ذكرناها تجب فى أفعاله ، فكذلك فيما يأمر به أو ينهى عنه أو يخبر به ، والكلام فيه ظاهر ، وصار الجهل بهذا الأصل موجبا على التنويه بالقول بالتثنية ، لأنهم رأوا هذه الآلام ولم يعرفوها من جهته تعالى ولا اعتقدوا حسنها / فطلبوا لها فاعلا آخر ، ولو أنهم عرفوها من جهته — جل وعز — واعتقدوا أنه لا بد فيما هو فعله من أن يحسن على وجه الجملة أو التفصيل ، لأغناهم ذلك عن اثبات ثان وسيجىء بيان حسن الآلام الواقعة من جهته تعالى .

١٣٧/أ

(1) اذا كان ... حسن : ساقطة من أ .

وقد أورد من بعد الكلام فى الأرادة ووجه تعلقه بما تقدم أنّ هذه الأفعال ـ وان حسنت لوقوعها على وجوه ـ فلا تقع على تلك الوجوه الا بقصد وارادة. ألا ترى أن ما يفعله تعالى من النعم انما تصير نعما فى الحقيقة يستحق بها الشكر، اذا قصد الفاعل بها وجه الاحسان الى الغير ، وكذلك فيما يفعله تعالى مما يجب عليه من ثواب وعوض لا يتميز البعض عن البعض الا بقصد مخصوص ، وكذلك ما يفعله من العقاب يجب أن يقصد به وجه الاستحقاق ليحسن (١) ، والا لم يتميز عن الظلم وغيره ، فوجب لذلك اثبات القـول فى كونه مريدا ، ولن يتم ذلك الا بابطال كونه مريداً لنفسه ، لأن هـذه الأحكام كانت لا تثبت لولا كونه مريداً بارادة .

الكلام فى الارادة
باب
فى اثبات المريد والارادة

اعلم أن هذه الحالة تعرف تارة ضرورةً من النفس ، ومن الغير عند سماع خطابه وظهور أفعال مخصوصة منه ، نحو ما نعلم من حال الداخـل الى قوم ، فيقومون له أو يقوم بعضهم له . لأنه يضطر الى أنه قصد بذلك تعظيمه ، واذا أردنا معرفته بدلالة ــ ولا بد من شرط ــ فمن وجـد فيـه ذلك الشرط صحّ معرفتنا بكونه مريدا بدليـل ، ومن لم يعرف ذلك من حاله لم نعرفـه مريدا ، وهذا الشرط هو ثبوت حكمته على ما نقوله فى الله ــ جل وعز ــ وفى الرسول صلى الله عليه .

فأمّا هذا المعلوم من النفس ، فهو وانْ كان واقعا فى الأصل على وجه يعلم ضرورة فقـد يسببه بغـيره كما / يسببه السواد بمحلّه ، وانْ كان طريقـه الاضطرار ، وذكر فى الكتاب أن اشتباهه هو بالدواعى ــ وانْ كنا نعلم أنه قد يشبَّه بالشهوة ، لأنه فى الغالب لا ينفك منها ، وفى كل حال لا ينفك من الدواعى، وقد مضى فى غير موضع القول فى أن الارادة ليست من الشهـوة بسبيل ، وأما الدواعى فقد تستمر بأحدنا ويكون فاعلا فى حال دون غـيرها لكونه مريداً أو مختاراً ، وهذا كمن بين يديه الطعام وهو عالم بأنه مهما تناول انتفـع به ، لأن هذا هو الذى يدعوه الى تناوله ، ثم يختار أن يتناوله فى وقت من هذه الأوقات دون ما عداها ، وقد يتساوى داعيه الى أفعال ويختار بعضها دون بعض ، نحو من

ب/٩٤

(١) ا : فيحسن .

هو ملجأ الى الهرب من السبع وهناك طريقان ، لأنه يكون ملجأ الى الهرب من كل واحد من الطريقين ، فداعيه اليهما على سواء ويختـار أحدهما دون الآخر . وهكذا الحال اذا كان بين يديه طبق عليه تمر أو كان بين يديه درهمان أو ديناران، ولا يمكن أن يقال ان كونه مريداً يرجع به الى الداعى الذى يقع الفعل عقبـه ، لأن هذا الداعى هو من جنس الداعى الأول ، وقد كان يصح تصوير كونه على هذا الحد من الدواعى ، ثم لا يقع الفعل ، فيقف على أمر زائد وهو كونه مريدا ، فثبت بذلك تفصيل هذه الصفة ومتى حصلت فيه مع جواز أن لا تحصل ، اقتضى الحاجة الى معنى به يريد ، وهذه طريقتنا فى اثبات الأعراض ، ثم لا بد فى ذلك المعنى من حلوله فى بعضه ، وكل الأبعاض لا تستوى فى ذلك وانْ كنا نعلم أن لناحية الصدر مزية على سائر النواحى ، ونعلم / بالسمع تفصيل محله وهو نحو قوله تعـالى « يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ (١) » على نحو ما نبيّن فى موضعه .

١٥٨/أ

فأما قول القائل : لا أسلم أنه حصل مريدا مع جواز أن لا يريد ، لثبتت الحاجة الى معنى ، بل عندى أنه حصل مريدا مع الوجوب ، يبين ذلك أن عنـد ثبوت الداعى لا بد من أن يريد ، فيجب بطلان قولكم .

فالجواب عنه : أنه ليس لأجل وجوب حصوله مريدا عنـد الدواعى تزول طريقة الجواز ، وأن هذا لو كان طريقا الى ما قالوه ، لاقتضى نفى الأعراض جملة ونفى أفعالنا كلها لأن جميع الأفعال يجب حصولها (٢) عند الدواعى ، ولكن الجواز فى الجميع حاصل ، يبين ذلك أنه اذا كان وجوب كونه مريدا عند حصول الداعى، فقد يمكن تغيير الداعى فلا يكون مريدا ، فقد حصـل اذن مريدا مع جواز أن لا يريد على تقدير تغيير الداعى ، فبطل ما قالوه .

ثم ذكر فى آخر الباب طريقة تدل على أن المريد مريد من دون أن نرجع الى ما نجده من أنفسنا ومن غيرنا ، وهى الاسـتدلال بخطابه وأمره وغير ذلك من أفعاله ، لأنها تقع على وجوه كان يصح وقوعها على خلافه ، فلا بد من صـفة من صفاته تؤثر فى ذلك فليست الا كونه مريدا على ما نذكره من بعـد من أن

---

(١) سورة آل عمران : آية ١٦٧ .

(٢) يجب حصولها : ساقطة من أ .

ما عداه من الصفات لا يثبت له هذا التأثير ، فان لم يثبت لنا العلم الضرورى بهذه الصفة ، فهذا الطريق يفضى بنا الى اثباتها ، فيكون هذا من الباب الذى اذا لم يكن معلوما ضرورة كان عليه دليل ، ولكن هذه الطريقة تدل على أن الفاعل مريد بعد أن تثبت حكمته ، وبعد أن يعلم أنه لا بد من غرض لأجله يفعل الفعل ، ونعلم انتفاء وجوه القبح عن أفعاله وخطابه ، فاذا لم نعلم ذلك لم يكن لنا طريق من جهة الدلالة على أنه مريد ، فلا بد من هذه الشريطة على ما قلناه .

باب
فى الدلالة على أنه تعالى مريد

اعلم أنه اذا صارت هذه الصفة معقولة فى الشاهد ، وكانت صحيحة عليه تعالى لأجل أن كونه حيا هو الذى يصحح هذه الصفة من دون شرط — على ما بُيِّن فى موضعه — فالدلالة على ثبوته مريدا تجرى على وجهين :

أحدهما أن نراعى أفعاله التى تقع على وجه دون وجه ، فنبين أنه لا يصح ذلك فيها من دون كونه تعالى مريدا ، وهذا قد يوجد فى السمعيات نحو الخبر والأمر وغيرهما ، وقد يوجد فى العقليات كنحو النعم التى يفعلها والآلام التى ينزلها ، كما نقوله فى خلق شهوة القبح ، الى ما شاكل ذلك على ما نفصله من بعد.

والثانى أن نبين أن أحدنا اذا حصل على صفة ، لا بد من أن يكون مريدا ، وتلك الصفة موجودة فيه تعالى ، فيجب كونه مريدا . وبيان هذا أن العالم منا بما يفعله ، وهو مقصود فى نفسه ، والتخلية بينه وبين ارادته قائمة ، فما يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته ، وهذا الحكم فى الشاهد معلوم ضرورة ، فان أحدنا اذا دعاه الداعى الى الأكل دعاه ذلك الى ارادته ، اذا كانت الحال ما قلناه ، وانما وجب أن يكون مريدا لا لشىء سوى ما ذكرناه من الأوصاف ، بدلالة أنه لو كان ساهيا عن الفعل لما صح أن يكون مريدا ، فضلا عن أن يجب ذلك فيه، ولو كان عالما والشىء غير مقصود اليه ، والغرض لا يتعلق به ، مثل الارادة نفسها ، ومثل ما يقع عن بطّ (١) الجرح ، والضرب من نفض التراب أو الألم ، لما وجب أن يريد لما لم يتعلق به الغرض ، ولو كان ممنوعا من الارادة لم يكن مريدا ، على ما نقوله فى الواقف على طرف الجنة ، وقد حيل بينه وبين

---

(١) بط الجرح اى شقه ، مادة بطط (لسان العرب) .

١٥٩/أ الارادة ، لدخلها من دون ارادة ، فليست العلة الا ما ذكرناه . فيجب / اذا كان تعالى عالما — وقد فعل الفعل لأغراض تخصها ، ومنعه من الارادة يستحيل أن يجب كونه مريدا . ومتى أحالوا هذه الصفة عليه فجعلوها من أقوى الموانع فقد بينا فى غير موضع أن صحة هذه الصفة لكونه حيا لا غير فيجب أن يصح أن يريد تعالى ، ويجب أن يكون مريدا بما ذكرناه .

فأمّا مراعاة أفعاله التى تقع على وجه دون وجه ، فيمكن أن يستدل بها على أنه مريد ، فذلك مما يتأتى فى السمعيات والعقليات ، ففى السمع هو ما قد ثبت من كونه مخبرا وآمرا والعلم بذلك يسبق العلم بأنه مريد وعلى هذا يوافقنا فى هذا الباب من خالف فى كونه مريدا (١) ، فاذا كان كذلك ، قلنا : انّ كونه مخبرا ب/٩٤ لا يتم الا بأن يكون خطابه خبرا ، وكونه آمرا / لا يتم دون أن يريد المأمور به ، بدلالة أنّ الخبر عن زيد أنه فى الدار يصلح أن يكون خبرا عن زيد بن عبد الله ، ويصلح أن يكون خبرا عن زيد بن خالد . وكذلك الخبر عن محمد بأنه رسول الله ، اذ ليس يجوز أن يقال : انما صار خبرا عن زيد بن عبد الله دون غيره لأمر يرجع الى ذاته ، وما هو عليه من الصفات والاّ لزم صحة أن يكون المخبر مخبرا وهو ساه ، ولزم أن لا تقف صحة الأخبار على ما ثبت من المواضعة بين المتخاطبين ، لأن ما كان راجعا الى ذوات الأشياء لا يقف على ذلك .

وغير جائز أن يكون لصيغته وصورته صار كذلك ، لأنا نعلم أنه — وهو خبر عن زيد بن عبد الله فى الصيغة كالخبر عن زيد بن خالد ، ألا ترى أنّا لانفرّق عند سماعهما بينهما ، وغير جائز أن يكون خبرا عما هو خبر عنه بعينه (٢)، على معنى أنه لا يصح ، فكان لا يصح أن يكون خبرا الا عن مخبر مخصوص — على ما يقوله البغدادى — فيجريه مجرى اختصاص العرض بمحلّه أنه لا يصح وكان لا يصح الا أن يكون حالاّ فيه . وذلك لأنا قد عرفنا أنّ حال القادرين لا يتفاوت فى صحة أخبار كل واحد منهم عما شاء من المخبرات ، ولا يقف على مخبر دون مخبر سواء كان ضعيفا أو قويا ، حتى أنه يتمكن من الخبر عما لا يتناهى ، وكما قد عرفناهم أنهم لا يتفاوتون فى ذلك ، فقد عرفنا تفاوتهم فى كونهم قادرين ، ففيهم من هو أقدر من غيره ، وفيهم

---

(١) وعلى هذا ... مريدا : ساقطة من أ .

(٢) ب : لعينه .

من هو دونه فى القدرة . وقد تقرر أن القدرة الواحدة لا يصح أن يفعل بها ، من الجنس الواحـد ، فى الوقت الواحـد ، فى المحـل الواحـد ، أزيد من جزء واحد . فلو كان ما يخبَّر به عن زيد بن خالد لا يصح الا أن يكون خبرا عنـه ، لمـا صحَّ أن يخبر المخبرون منّا الا على عدد قدرهم ؛ فاذا قدر بقـدرة واحدة لم يصح أن يخبر الا عن شخص واحد ، وانْ كان قادرا بقدرتين فعن مخبرين ، ثم كذلك حتى تنقسم صحة أخباره على عدد انقسام قدره ، ومعلوم أن على كل حال تتأتى منه الأخبار عن كل مخبر ولو كان بلا نهاية ، فيجب أن يصح فى كل خبر أن يكون خبرا عما هو خبر عنه وعن غيره ، وأن يختلف ذلك بالقصد فقط ، وليس ينقلب ذلك علينا فى الارادات التى بها تصير هذه الأخبار أخبارا .

فيقول قائل : فاذا جاز أن يقدر عليها أجمع ، فكذلك فى الأخبار ، وذلك لأن عندنا أنه تكفى ارادة واحدة تصير بها جملة هذه الأخبار أخبارا عما تناولته ، ولا يجب انقسام الارادات على عدد المخبرات .

وبعد فلو احتيج الى ارادات لكانت مختلفة لتغـاير المخبرات ، والقـدرة الواحدة تتعلق من المختلفات بما لا غاية له ، فاذا كان كذلك صح ما أردناه من أن نفس ما هو خبر عن زيد ، كان يصح أن يكون خبرا عن غيره ، وقد بين فى غير موضع وجوه أخر فى هذا الباب . فاذا ثبت أنه لا شىء من أحوال المخبر ، ومعلوم أنه لا يؤثر فيه كونه قادرا ، لأنه لا يتعدى طريقة الحدوث / وكون الكلام خبرا ١٦٠ / أ أمر زائد على الحدوث ، وكونه عالمـا ، لو كان هو المؤثر ، لمـا صح أن يكون مخبرا بالاعتقـاد بل بالظن والشك ، وعلى أن كونه عالمـا بالشيئين يتساوى ، ونختص الاخبار عن أحدهما دون الآخر ، ويبين ذلك أن كونه عالمـا يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه .

وأما كونه ناظرا فلا تأثير له فى ذلك ، وعلى هذا يصح من الله تعالى الاخبار ، وكونه ناظرا محال .

وأما كونه كارها ، فهو صارف عن الفعل ، وان كان قد يخبر عما لا يجوز أن يكره كنحو القديم وغيره ، فليس الا أن يؤثر فيه كونه مريدا .

ثم اذا قال القائل : كونه مريدا لكون الكلام أمرا هو الذى يؤثر من دون ارادة المـأمور به ، فقد سلم ما زيده من ثبوت هذه الصفة ، ويبقى الكلام معه فى أنه لا يصير آمرا الا بارادة المأمور به ، لأنه لو كره المـأمور به لمـا كان آمرا ،

وان كان قد أراد كونه أمرا ، وفى الخبر انمـــا يصير خبرا لأنه يريد الاخبـــار به لا غير ، لأنه يخبر عن المـــاضى والباقى والقديم ، وارادة هذه الأمور مستحيلة ، فهذه الجملة تدل على اثباته تعالى مريدا .

وأما الأفعال التى تعلم بالعقل ، ووقوعها على وجوه مخصوصة لا يتمـــيز بعضها عن بعض الا بالقصد ، فلا شىء من أفعاله جل وعز الا ويمكن تصوير ذلك فيه ، فانك تنظر أولا فى خلقه للمنتفع به وللمنتفع،فلا يصير محسنا اليه الا بالقصد، وكذلك فيما يخلقه فيه من شهوة القبح ، فانه اذا خلق فيه الشهوة وتعلقت بالحسن والقبيح على سواء لم تغنه بالحسن عن القبيح فلا بد من غرض ، وليس ذلك الا أن يريد منه الانتهاء عن القبيح وفعل الواجب ، لأنه قد يجوز أن يفعله والغرض به الاغراء ، ويجوز والغرض به التعريض للثواب بالتكليف ، فلا يتميز أحد الوجهين من الآخر الا بما ذكرناه من القصد ، وهكذا الحال فى سائر ما يخلقه فى المكلف من الأمور التى هى أسباب التكليف ، وهكذا ما يفعـــله من الأعراض التى هى مصالح ، وما يفعله من العقاب وما يفعله من التعظيم والمدح ، فكل ذلك انما يصير حكمة وصوابا ومصالح (١) ومفعولة على الوجوه التى يحسن عليهـــا ، بالارادة لا غـــير .

ثم ذكر فصلا من بعد ، يتضمن الاعتذار عن قولنا فيما يجرى فى الكلام ، أن الخبر يصير خبرا بالارادة . وكذلك الأمر ، فكيف لم يقـــل أنه يدل على أنه مريد ، وبكونه مريدا يقع كلامه خبرا وأمرا ، مع أن تأثير كون المريد مريدا هو فى كون كلامه خبرا وأمرا ، والا فالارادة توجد فى جزء من القلب ، فكيف يتعدى تأثيرها الى ما يقع باللسان من الكلام ، وبالجوارح من الأفعـــال ، بل يجب أن تكون صفة للجملة تؤثر فى كون الكلام خبـــرا وأمرا ، فهـــلا اذ كان كذلك ، أجرى / مجرى الفعل المحكم فى أنه يصير كذلك بكونه عالمـــا لا بالعلم ، وقـــد يمكن أن ينصرف فى ذلك على وجوه قد ذكر بعضها فى الكتاب . ب ٩٦ /أ

فمنها أنه لمـــا كان المريد أبدا لا يكون مريدا الا بالارادة (٢) ، أمكن أن يقال ان الكلام يصير خبـــرا بالارادة ، على معنى أنه ينبىء عن الارادة ، وان كان بواسطة الاستدلال بكونه مريدا على وجود الارادة ، وقد كان العالم ينقسم حاله،

---

(١) ساقطة من أ .

(٢) ب : بارادة .

فربما كان عالمـا لنفسه وربما كان بمعنى ، فلو قيل بأن الفعل المحكم يصير كذلك بالعلم ، لخرج ما يقع من الله من الأفعال المحكمة عن ذلك .

ومنها أن الحال فى الارادة تفارق الحال فى العلم ، لأنه انما يصير الخطاب أمرا وخبرا بأمر هو متجدد غير باق ، وليس كذلك كونه عالمـا بالعلم لأنه يستمر ، ولكن هذا انما يتم اذا قيل ببقاء العلوم ، فأما اذا لم يقل ببقائها فالفصل بينهـا وبين الارادة هو أنها لو بقيت لم تتغير الحال فيهـا ، أو لصارت بمنزلتها لو كانت حادثة ، وليس كذلك الارادة . وانما قلنا هذا لأن تأثير العـلم تأثير الشروط ، والارادة تؤثر تأثير الموجبات فلا يصح وجودها غير مؤثرة ثم تصـير مؤثرة من بعد ، بل يجب أن يكون أول حال وجودها يقترن به التأثير ، والعلم سواء كان حادثا فى الحال أو موجودا من قبل ، فانَّ الفعل يقع محكما به .

ومنها أن العلم لا يفترق الحال فيه بين أن يكون من جهة العـالم به ، أو من جهة غيره فيه لمـا كان شرطا ، والارادة تجرى مجرى نفس الفعـل فى وجوب أن تكون من جهة المخبر ليصير بها الكلام خبرا ، وهذا هو على ما نختاره دون مذهب أبى هاشم : أنه يجوز أن يصير خبرا بكونه مريدا ، وانْ كانت ارادته من جهـة غيره فيه ، واذا كان الأمر على ما ذكرناه ، أمكن أن يقال ان الخطـاب يدل على الارادة ، ولم نقل مثله فى العلم .

وبعد ، فانَّ هذه الحالة التى تثبت للمريد قـد وقع فيهـا خـلاف ، فانَّ أبا هاشم قال مرةً : لا حال للمريد بكونه مريدا ، وليس يرجع بذلك الى أكثر من وجود ارادته ، بحيث تعتقب هى وضدها عليه ، فعلى هـذا لابد من أن يجعـل الخطاب خطابا بالاردة ، فكأنه لمـا لم يقع اشكال فى ثبوت الارادة ، ووقع اللبس فى هذه الحالة ، أمكن أن يقال أن كونه خبرا هو بالارادة ، فهذه الجملة تكشف عن هـذا الاطلاق .

باب
فى الدلالة على أنه مريد بارادة حادثة

للكلام فى أنه مريد بارادة حادثة طريقان :

أحدهما أن نبتدىء بالدلالة على أنه حصل مريدا مع جــواز أن لا يكون كذلك ، فلابد من معنى به يريد على مثل طريقتنا فى اثبات الأعراض ، وانما نعلم جواز هذه الصفة عليه ، بأن نعلم أنه لو كان كونه مريدا واجبا ، مع أن تأثيره على طريق الايجاب ، لأوجب ذلك أن لا يصح منه التخير فى كون الكلام خبرا عن زيد بن عبد الله دون زيد بن عمرو ، بل كان يجب أن يكون خبرا عمن هو خبر عنه على وجه لا يصح خلافه ، وقد عرفنا فساد ذلك ، فليس الا أنّ كونه مريدا حاصل مع جواز أن لا يحصل ، فينصرف فى جعل كلامه خبرا (١) عن واحد دون آخر (١) .

والطريق الثانى أن نبين أنه اذا لم يصح أن يكون مريدا لنفسه ، ولا لنفسه ولا لعلة ، ولا بارادة معدومة ولا قديمة ، فلابد من أن يكون مريدا بارادة حادثة، فعند انتهاء القسمة الى ما ذكرناه يثبت أنه مريد بارادة حادثة ، ويوضــح ذلك أنه امّا أن يريد مع الجواز ، أو يريد مع وجوب أن يريد ، ولو أراد مع وجوب أن يريد لكان لذاته أو لمـا هو عليه فى ذاته أو لمعنى قديم ، واذا أبطلنا هــذه الوجوه ثبت لنا ما نريده ، وسيجيء القول فى واحد واحد منه .

باب
فى أنه لا يجوز أن يكون مريدا لنفسه

اعلم أن الوجوه التى يستدل بها على المنع من كونه مريدا لنفسه تكثر ، وأكثرها بل كلها ينبنى على أنّ كل مراد ــ كما يصح أن يريده تعالى ــ يصح فى غيره أن يريده ، من حيث لا يقع فى المرادات اختصاص ، والدلالة على صحة هذا الأصل أن الشىء انما يصح أن يراد لصحة حدوثه فى نفسه ، أو لاعتقــاد المريد صحة حدوثه ، بدلالة / أن كل ما هذه حالة تصح ارادته ، وما خرج عن ذلك تمتنع ارادته ، والقوم يخالفوننا فى هذه الجملة لقولهم : انّ من حكم الارادة

١٦٢/أ

(١ــ١) ب : خبر دون الآخر .

أن تتبع العلم ، فما علم أنه يحدث صـــح من المريد أن يريده ، وما ليس كذلك لا يصح أن يريده ، ويقولون ما يتعلق من هذه الارادات بما يعلم أنه لا يقع ، فليس بارادة فى الحقيقة بل هو تمن ، والكلام عليهم سيجىء من بعد .

فاذا ثبت ذلك وصح من أحدنا أن يريد من الله المـال والولد والصـحة وغيرها ، صح فيه تعالى أن يريدها ، ومتى كان مريدا للنفس وجب أن يريدها ، لأنّ ما صحّ من صفات النفس يجب ، فاذا وجب أن يريدها وجب وجودهـا لا محالة ، لأنه لا يجوز فيه أن يريد من فعل نفسه أمرا من الأمور فلا (1) يوجد ، فاذا عرفنا أنه لم يوجد ، دل على أنه ليس بمريد له ، ولو كان لنفســه صــار مريدا لوجب وجوده .

وأحد ما يدل على ما قلنا : انه كان يجب فى فعله أن يكون أزيد مما وجد لأنا قد عرفنا أنه قادر لنفسه فيقدر على أزيد مما أوجده ، وهذا الزائد فى حكم المزيد عليه فى صحة حدوثه وفى صحة ارادة المريد اياه ، فيجب أن يريده ، واذا وجب ذلك وجب وجوده ، فصار المنع من هذا انما يصح امّا باخراجه عن القدرة على / أزيد مما أوجد ، وهذا يقدح . فى كونه قادرا لنفسه ، أو بأن يقـال انه يريده ولا يقع ، وفى هذا أيضا ما لا خفاء به من الفساد فى القدح فى كونه قادرا لنفسه أيضا ، وفى بطلان ذلك دليل على فساد ما يؤدى اليه ، وحل هذا محـل ما يلزم القائلين بالأصلح ، لأنا نقول لهم قد عرفنا أن الزائد على ما وجد فينـا من الشهوات واللذات ــلو وجد ــ لكان أصلح وأنفع . فامّا أن يكون تعالى قادرا عليه ، أو ليس بقادر عليه ، فانْ لم يقدر فقد خرج عن كونه قادرا لنفسه ، وانْ قدر عليه ثم لم يفعله ، قدح فى كونه فاعلا لمـا وجب عليه ، وأحد ما يدل على المسئلة ، أنّ ما أوجده الله من أفعاله فى هذا اليوم كان يصح منه احـداثه من قبل ، لأنّ التقديم والتأخير يصحان على الجسم ، ومعلوم أنّ أحداثه فيما قبل يصح أن يريده لصحة حدوثه فى نفسه ، فكان يجب أن يريده ، وهـــذا يقتضى أن لا وقت يفعله بل يقـال انه يفعله قبله وقبله الى ما لا غاية له ، وحتى لا يكون لفعله ابتداء أصلا لأنه لا حال يشار اليها الا ويصح حدوثه قبله فيجب أن يريده ويجب وقوعه لا محالة وهو نظير ما نقوله لأصحاب الأصلح انّ هذا العالم اذا صحّ منه تعالى أن يوجـده قبـل أن أوجـده ــ ومعلوم أن كونه

ب٩٧/

(1) أ : ولا .

أصلح ثابت لو أوجده بالأمس كما ثبت لو أوجده اليوم — فامّا أن يصفوه بالاخلال بما وجب عليه اذا لم يختر ايجاده فيما قبل ، وامّا أن يصفوه بأنه لا يقدر على تقديم خلقه فيخرجوه من كونه قادرا لنفسه . ونحن اذا أجزنا أن يقدم خلقه ، لم يلزمنا ما يلزم من يقول بالوجوب ، لأنا نجعله من قبيل ما يدخل تحت الاختيار ، وصفة الذات لا تدخلها طريقة الاختيار .

وأحد ما يستدل به هو أنه تعالى قد صح كونه كارها لأن نفس ما يدل على أنه مريد من وقوع خطابه على وجه دون وجه ، يدل على أنه كاره لوقوع كلامه نهيا وزجرا وتهديدا وقد اعترف القوم أيضا بكونه / كارها . فاذا كان كذلك فيجب فيما كرهه أن يريده لأن حال ما يكره كحال ما يراد فى أن الشرط فيه صحة حدوثه فى نفسه . فلا شىء يكرهه الكاره الا ويصح بدلا منه أن يريده ، فاذا صح أن يريده وجب أن يريده ، فيقتضى كونه تعالى مريدا للشىء كارها له ، وحلّ ذلك محل ما نقوله أنه لو كان تعالى معتقدا لنفسه ، لوجب أن يعتقد الشىء على كل صفة يصح أن يعتقد عليها ، وهذا يوجب أن يكون معتقدا له وألا يكون ، فانّ كلا الوجهين يصح اعتقادهما فيجب أن يكون معتقدا لهما ، وهذا يقتضى كونه على صفتين ضدين ، ولا معتبر فى هذا الباب بأن تكون كلا الصفتين يرجع بهما الى أنه معتقد بعد أن يتعلق أحدهما بأن يكون ، والأخرى بأن لا يكون ، فيجريان من هذا الوجه مجرى كونه مريدا كارها ، لأن احدى الصفتين مضادة للأخرى كمضادة كونه مريدا لكونه كارها ، ولا اعتبار بالاسم فى هذا الباب .

١٦٣/أ

وأحد ما دلّ به مشايخنا أن قالوا : يلزم أن يكون مريدا للضدين ، لأنّ كلّ واحد منهما يصح حدوثه فصح أن يريده ويجب أن يريده ، وعند هذا الالزام اختلف كلام شيوخنا : ففيهم من أوجب كونه على صفتين ضدين بارادة الضدين على ما قاله أبو على ؛ وهو قول أبى هاشم أولاً ؛ والذى يصح عندنا فى ارادة الضدين أنها لا تتضاد ، وهو قول رجع اليه أبو هاشم ، بدلالة أن هاتين الارادتين لو تضادتا لما أثّر فى ذلك اعتقاد المريد فيهما أنهما لايتضادان ، وقد ثبت أنه متى اعتقد فى هذين المرادين أنهما ليسا بضدين ، صح منه أن يريدهما وتضاد الضدين يكون لأمر يرجع اليهما ، فلا يتغير بالاعتقاد ، فلما ثبت أنه لو اعتقد اختلافهما صح منه أن يريدهما ، دلّ على أنْ لا تضاد فى ذلك أصلا ، وأنّ الداعى هو الذى يمنعه من ذلك على ما نبينه .

وبعد ، فتضاد الضدين المتعلقين موقوف على أن يكون المتعلَّق واحد ، فعلى هذا لا يكون العلم بالشيء والجهل بغيره ضدين فى الحقيقة ، ومتى كانا متعلقين بشيء واحد فهما ضدان فى الحقيقة ، فهاتان الارادتان كيف تتضادان واحداهما متعلقة بشيء والأخرى متعلقة بغيره ، ومتى كان متعلقهما واحداً اقتضى تماثلهما ، فهو من الباب الذى يقول : انَّ القول بتضاده يقود الى القول بتماثله . وبعد ، فهذا القول يوجب فى الشيء الواحد أن يبقى مختلفين غير ضدين ، وذلك أنه يصح اجتماع ارادة الحركة يسره ، وكراهة السكون يمنة ، لاختلاف هذه الارادة وهذه الكراهة ، فلو أراد نفس ما كرهه لكانت هذه الارادة تضاد كراهته ، وتضاد ارادة الضد الآخر مع اختلافهما وهذا محال ، فما أدَّى اليه يجب فساده .

فاذا صحَّت هذه الجملة وجب أن يكون الالزام على وجه آخر ، بعد تصحيح أن يكون مريدا للضدين ، فنقول : كان يجب أن يوجدا على تضاديهما أولا يوجدا ، وهذا يقدح فى حاله تعالى من كونه قادرا لنفسه ، ويقتضى فيه صفة نقص وعجز ، ولا يجوز أن يقال يوجد أحدهما دون الآخر ، لعدم المزية ، فلم يبق الا أنه ليس بمريد لواحد منهما ، وهذا يوجب أنه ليس بمريد لنفسه .

وليس لأحد أن يقول : متى كان الموصوف يستحيل أن يكون على صفة : فلا فرق بين أن تكون تلك الصفة للذات أو لمعنى ، فاذا كان عندكم أن المريد منا ١٦٤/أ لا يصح كونه مريدا / للضدين وانْ كان مريدا بارادة ، فهلا قلتم انه لا يجوز أن يريد الضدين وان كان لنفسه يريد ما يريد ؛ وذلك لأن الذى لأجله امتنع فى أحدنا أن يريد الضدين ، ليس أنه يحصل بارادتهما على صفتين ضدين حتى يستوى فيه كل مريد ، وما يرجع الى حكم الصفات من وجوب واستحالة ، هو ٩٨/ب الذى لا تفترق فيه الموصوفات ، وأمَّا ما عدا / ذلك فيصح افتراقهم فيه .

ومعلوم أنَّ أحدنا انما امتنع كونه مريدا للضدين ، لأمر يرجع الى الداعى، من حيث أن اردته تتبع دواعيه ، فعلى حد ما يدعوه الداعى الى الفعل يريده ، فاذا علم أن هذين الضدين يستحيل اجتماعهما ، فلا داعى له الى أن يريدهما ، وليس هكذا الحال فى الله تعالى ، لأن كونه مريدا عندهم ليس يتبع دواعيه ، بل هى صفة ذاتية وحالها مع أحد المرادين كحالها مع الآخر ، فيجب أن يكون مريدا لهما معا ، فاذا لم يصح ذلك ، وجب ترك القول الذى يؤدى اليه .

وقد دلّ بدلالة أخرى مبنية على الأصول التى تقدمت ، وهى وجوب كونه مريدا لكل حادث ، وانْ كان مذهباً للقوم .

واذا كان كذلك ، لم يكن لنهيه عن بعض الحوادث معنى ، لأنّ نهيه دلالة كراهتــه وقد سبق كونه مريدا له ، فكان يلزم عــلى مذهبهم أن لا يصح النهى والزجر ، وأن لا يصح من الله تعالى بعثة الرسل الذين يدعون الكفار الى الايمان مع أنه ما أراده منهم ، وكأنهم قد بعثوا يدعون الى خلاف ما أراده الله ، وكل ذلك باطل ، وأدّى القوم ما أوردناه عليهم من الوجوه ، الى جهالات ارتكبوهــا من قولهم : ان الارادة تتبع العلم ، فلا يصح أن يراد الا ما يعلم حدوثه . وقالوا : انّ ارادة ما المعلوم أنه لا يقع ، هو كراهة أن يكون ، وما المعلوم أنه لا يقع انما يتمنى ولا يراد ، أو يكون شهوة دون أن يكون ارادة وكل هذا يبطل بما نذكر من بعد ، ان شاء الله .

باب
فى أنه لا يجوز أن يكون مريدا بارادة قديمة

اعلم أن نفس ما دل على أنه لا يجوز أن يكون عالمـا بعلم قديم ، يدل على أنه ليس بمريد بارادة قديمة ، وذلك لأنه كان يجب فى ارادته من حيث شاركته فى القدم أن تكون مثلا له ، والكلام عليهم فى ذلك يتبين فيما قيل ، وكذلك فانّا نقول : لو كان مريدا بارادة قديمة ، وقد صحّ أنّ الارادة فى تعلقها تجرى مجرى العلم ، لوجب أن لا يصح منه أن يريد الا مرادا واحدا على حــد التفصيــل ــ اذا كانت ارادته واحــدة ــ على حــد ما قلنــاه فى العلم ، وانمــا يصــح فى الارادة أن تتعدى المراد الواحد اذا تعلقت به على طريق الجملة ، ولا يجوز ذلك فى الله تعــالى لأن كون المريد مريدا يطابق كونه عالمـا ، فاذا كان كونه عالمـا مفصلا فكذلك كونه مريدا ، فيجب اذا صحت هــذه الجملة أن تكون ارادته أزيد من واحد ، أو أن يريد على طريق الجملة ما يريده ، وهذا يقدح فى كونه عالمـا بالأشياء مفصلا .

ومما يدل على نفى الارادة القديمة ، أنها اذا كانت عندهم قديمة ، فحالها مع بعض المرادات كحالها مع البعض ، والاختصــاص مفقود ، وكذلك حالهــا عندهم ، وهذا يوجب أن يريد بها كل مراد ، كما قالوا مثله فى العلم القــديم ،

وهذا يقتضى كونه تعالى مريد لما يريده منه وأن يكون موجودا ، وقد أوردنا من قبل وجوها من الالزام على / النجارية ، وتلك لوجوه تعادها هنا ؛ وأيضا فلو كان مريدا بارادة قديمة ، لما صح فى خطابه أن يكون دالا على كونه مريدا ، وذلك لأن تعلقها بالخبر الذى هو خبر عن زيد بن عبد الله هو واجب على حد لا يصح خلافه ، فلا يجوز وقد تعلقت به هذه الارادة الا أن يكون خبراً عمن هو خبر عنه ، وهذا يخرجه عن التخير فى جعل الخطاب خبرا وأمرا ، ولو لم يكن كذلك لما دلَّ على كونه مريدا ، لأنَّ الطريق فيه أن هذه الحروف وأحوالها على ما عرفناه ، يصح كونها خبراً عن زيد ويصح خلاف ذلك فيها ، فلابد من صفة للفاعل وليست الا كونه مريدا ، وهذا يبطل لو كانت ارادته قديمة ، فثبت بطلان هذا المذهب .

١٦٥/أ

ــ فصــل ــ
فى أنه لا يجوز أن يكون مريداً لا لنفسه ولا لعلة

اذا بطل أن يكون مريدا لنفسه فانما يثبت أنه مريد بارادة ، بعد أن يدل عــلى أن كونه مريدا لا يصــح أن يخــرج عن أن يكون للنفس أو لعلة ، فاذا أبطلنا أن يكون للنفس ثبت أنه لعلة ، والا كان لقائل أن يقول : هلا خرج عن أن يكون مستحقا لهذه الصفة للوجهين جميعا كما قلتم فى كونه مدركا .

والأصل فى هذا الباب أنه اذا ثبت كونه مريدا مع جواز أن لا يكون كذلك على ما تقدم من قبل ، فقد دل هذا على ثبوت هذه الصفة لمعنى ، وكما يبطــل بذلك أن تكون للنفس ، يبطل أن تكون لا للنفس ولا لعلة من حيث وجدت فيه أمارة اثبات المعانى ، وان شئت قلت : لا يخلو كونه مريدا من أن يكون قــد حصل مع جواز أن لا يحصل ، أو مع وجوب أن يحصل ، فاذا كان مع الجواز فهو الذى نقوله ، وانْ كان مع الوجوب فاما أن يكون لذاته أو لصفة ترجــع الى ذاته ، فانْ كان لذاته فهو الذى أبطلنــاه ، وانْ جرى مجرى كونه مدركا مع كونه حيا لم يصح ، لأنه كان يجب أن يريد فيما لم يزل لثبوت كونه حيــا لم يزل ، وليس كونه مريدا بمقصــور على شرط يتوقف ، كما نقوله فى كونه مدركا ، لأنه يقف على وجود المدرك ، وكونه مريدا يقف على حدوث المراد .

وبعد ، فكان يجب أن يكون كوننا أحياء يقتضى كوننــا مريدين ، وذلك لا يصح ، وعلى هذا يجد أحدنا كونه مريدا كأنه فى ناحية الصدر ، وبعد فحالُ

كونه حيا مع كونه مريدا كحاله مع كونه كارها ، فليس بأن يكون كونه حيا يقتضى كونه مريدا أولى من أن يقتضى كونه كارها ، وهذا يوجب كونه مريدا كارها لشىء واحد ، وبهذا يفارق كونه مدركا لأنه صفة لا ضدّ / لها ، فلم يكن بدّ عنه كونه حيا وحضور المدرك وزوال الموانع من أن يكون مدركا ، ولم يصح أن يكون على خلافه ، وكونه مريدا ليس كذلك ، فانه غير واجب أن يكون عند حصوله حيا يكون مريدا ، دون أن يكون كارها ، ولهذه الجملة اقتضى أن كل صفة كانت مقتضاة عن أخرى لا يكون لها ضد ــ على ما نقوله فى التحيّز ــ والا اقتضى أن يكون مع وجود الجوهر ، يكون تارة متحيزا ، وتارة على ضد التحيز ، وهذا محال .

ب ٩٩/

وأحد ما يبطل به أن يكون مريدا لا لنفسه ولا لعلة ، أنه كان يجب أن يريد كل ما صح أن يكون مرادا لأن الاختصاص مفقود (١) ، وأن يجرى مجرى كونه مدركا من حيث كانت حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها ، وهذا يرد السائل / الى أن يلزمه ما ألزمنا القائلين بأنه مريد لنفسه ، فهذه الجملة تبطل قولهم .

١٦٦/أ

باب
فى أنه تعالى مريد بارادة حادثة

اعلم أن للكلام فى اثباته مريدا بارادة حادثة طرقا : فمنها أن يبنى على أنه حصل مريدا مع جواز أن لا يريد ، وهذا (٢) أمارة كونه مستحقا لهذه الصفة لمعنى محدث ، وذلك قد مضى ، وقد ذكر وجها آخر وهو أن كونه مريدا ، جهة فى وقوع فعله على وجه ، وما حل هذا المحل فلا بد من تجدده ، وهذا يوجب أنه لمعنى ، وهذا ــ على هذا الاطلاق ــ يبطل بالاعتقاد الذى يصير علما من فعله ، والجهة فيه كونه عالما لمعتقد ذلك الاعتقاد ، ولم يجب تجدده ، الا أن يرجع الى أنه لا بد من كون هذه الصفة متجددة ، لأن دوامها يؤذن بأن نفس ما هو خبر عن زيد بن عبد الله ، لا يجوز أن يكون خبرا الا عنه ، فيفارق الاعتقاد الذى لا يمتنع أن يقال : لا يكون الا علما ، وفى هذا رجوع الى الطريقة الأولى من بيان تجدد هذه الصفة وجوازها .

---

(١) ب : زائل .
(٢) ب : هذه .

وأحـد ما يدل على أنه مريد بارادة حـادثة ، أنه اذا ثبت مريدا ، وبطـل أن يكون كذلك للنفس ، ولعـلة قديمـة ، ولا للنفس ولا لعلة ، فليس الا أنه كذلك لعلة حادثة .

وبيان هذا الوجه ، أنه اما أن تكون هذه الصفة مقصورة على الذات ، أو تستحق لأمر زائد على الذات ، وقد بطل الأول ، والزائد على الذات امّا أن يكون مؤثرا على طريق الاختيار أو الايجاب ، والأول باطل ، لأنه كان يلزم أن لا يصح كونه مريدا فى حال البقاء وكونه تعالى مريدا بالفاعل هو أبعد ، وأما الموجب فاما أن تثبت له صفة الوجود أو لا تثبت فان لم تثبت كان مريدا بارادة معدومة ، وفيه من الفساد مالا يخفى لوجوب أن يريد مالا حصر له ، ولوجوب أن يريد الشىء ويكرهه ، ولوجـوب أن لا يكون لكونه مريدا أول ، ولا بد من أن تثبت لتلك العلة صفة الوجـود ، ثم امّا أن تكون عن أول ، أو لا عن أول ، وقـد بطل أن يريد بارادة قديمة ، فليس الا أن يريد بارادة محدثة . فاذا صح ذلك قلنـا : فكيفية وجودها اما أن تكون فيـه تعالى أو لا فيه ، والأول باطـل ، لأنه ليس بمحل للحوادث ، واذا لم تحله فاما أن تحل غيره أو أن توجد لا فى محل ، وغيره اما أن تكون فيه حياة أو لا حياة فيه ، وقد مضى فى غير موضع أن وجود ارادته تعالى فى الجماد أو فى محل فيه حياة لا يصح ، فليس الا أن وجودها لا فى محل .

واعلم أن هذه الجملة قد صارت شبهة لأقوام ، ففيهم من قال : اذا ثبت أنه تعالى مريد ولم يصح أن يكون مريدا للنفس ، ولا لارادة قديمـة ، ولا للنفس ولا لعلة ، فلابد من أن يريد بارادة حادثة ، ولا تختص به الا بحلولها فيه ، فاقتضى ذلك أن يكون جسما ليصح حلول المعانى فيه .

وفيهم من قال : اذا ثبت أنها ــ وقـد وجدت لا فى محل ــ لا تصح لفقـد الاختصاص به تعالى ، ولأن ذلك لو صح فى بعض المعانى لصح فى سائرها ، فليس الا أنه مريد لنفسه .

وفيهم من قال بالضد من ذلك فقال : اذا لم يصح وجـود الأعراض لا فى محل ، وكان الاختصاص مفقوداً ، فليس الا أنه ليس بمريد أصلا ، لأن ما عـدا ذلك من الأقسام قد قلتم ببطلانه ، فعلى هذه الوجوه تقع الشبهة فى ذلك .

والأصل فى ذلك أن الذوات التى تثبت بدلالة يجب أن تكون كيفية وجودها أيضا بدلالة ، وعلى هذا كلّمنا المشبهة / فقلنا لا يصح أن تقاس كيفية وجـوده ١٦٧/أ

تعالى على وجود غيره من الأجسام والأعراض ، واذا صحّ ذلك وكان اثباته تعالى مريدا بارادة ، طريقة الدلالة ، فكيفية وجود ارادته يجب أن يكون الرجوع فيها أيضا الى الدلالة ، وقد بينا فيما تقدم أنه لا بد من وجودها لا فى محل ، وأما قياسها على سائر الأعراض فخطأ ، لأن الواجب أن يثبت كل شىء منها بدليله ، وعلى هذا لم يصح أن يقاس البعض على البعض فى كيفية الايجاب .

فلا يكون لأحد أن يقول : اذا كانت الحركة توجب الحكم لمحلها ، فكذلك الارادة والعلم ، ويتوصل بذلك الى أنه يجب أن يكون المريد العالم جزءا من القلب ، بل تختلف الأعراض ، ففيها ما يوجب الحكم للمحل ، وفيها ما يوجب الحكم لما المحل بعضه ، فكذلك الحال فى الارادة فى كيفية وجودها ، ولولا أنّ الدلالة قد دلت على أن وجود غيرها من الأعراض لا يصح لا فى محل ، لأجزنا مثل هذه القضية فى جميع الأعراض ، ولكن فى كل شىء من هذه الأعراض — لو وجد لا فى محل — ما يقتضى : امّا قلت جنسه ، أو قلت جنس غيره ، على ما بين فى موضعه ، ولن يثبت مثل ذلك فى الارادة لأن أحكامها التى ترجع اليها تثبت ، وان وجدت لا فى محل من ايجابها كون الحى مريدا ، وتعلقها بالمراد ، ومضادتها / ١٠٠ ب الكراهة ، ولا توجب كون القديم على صفة ليست له ، فبطل ما قالوه . ولا يبقى بعد ذلك الا أن يدعى فقد الاختصاص ، وهذا أيضا باطل ، لأنه اذا لم يصح أن يكون غير مريد ، ولا صحّ أن يريد لوجه سوى ما ذكرناه ، فالقول بأنه يزيل الاختصاص يعود بالنقض على ما دلّ عليه الدليل ويبين صحة ذلك أنه غير واجب فى الاختصاص الا أن يكون هناك حكم ثبت له لا يثبت مع غيره ، فعلى هذا يكون أحدنا عالما بعلم وان كان موجودا فى بعضه ، ولم نقل بأنه كان يجب أن يكون موجودا فى كل جزء منه ، لما لم يكن فى الاختصاص أبلغ منه .

وبعد ، فانّ أحدنا اذا خرج عن أن يريد بتلك الارادة ، صارت لأجل ذلك مختصة به تعالى ، لأن خلاف ذلك يقدح فيما هى عليه فى ذاتها بأن لا يريد بها مريد أصلا فيحلّ ذلك محل الأجناس التى لا نقدر عليها ، أنه لا بد من قدرته جل وعز عليها ، فيثبت بهذه الجملة بطلان ما يقولونه فى القدح فيما قلناه ، من كونه مريدا بارادة حادثة لا فى محل .

باب
فى بيان أحكام الارادة

اعلم أن هذا الباب يتضمن ابطال كل ما يورد علينا فى الأدلة التى استدللنا على بطلان قولهم فى كونه مريداً لنفسه ، لأنهم يفزعون فيما يلزمهم الى أنه يريد(1) على حد ما يعلم ، فما يعلم كونه يريده ، وما يعلم أنه لا يكون لا يريده ، ويجعلون ارادة ما المعلوم أنه لا يقع مرادها ، تمنيا ، وكذلك اذا ألزمناهم أن يريد الضدين يقولون انه يريد من هذين ما يعلم وجوده دون غـيره وربما جعلوا ارادة الشىء كراهة اما لضـده ، أو اذا كانت ارادة للشىء أن يكون جعـلوها كراهـة له أن لا يكون ، أو اذا أراد أن لا يكون فقـد كره كونه ، فلم يفصـلوا بين الارادة والكراهة وجعلوهما معنى واحد ، وربما التبس ذلك عليهم بالتمنى والشهوة فتارة يجعلونها كراهة ، وتارة يجعلونها ببعض هذه الصفات التى تختص بها الأجناس ، وكما أن هذه طريقة لهم ، فقد يجعلون تعلق الارادة على غير ما دلت الدلالة عليه فيقولون : يصح أن يريد المريد أن لا يكون كما يريد كونه / فيجعلونها متعلقة بكون الشىء وأن لا يكون ، فاذا ألزمتهم أن يكون تعالى مريدا لهـذه المرادات التى لم توجد يقولون : يريد أن لا يكون ، فصار تحقيق الخلاف بيننا (2) وبينهم فى موضعين : أحدهما فى بيان جنس الارادة والثانى فى كيفيـة تعلقها ؛ وجنسها عندنا مخالف للكراهة والتمنى والشهوة ، وتعلقها انما هو على طريقة الحـدوث وتوابعه ويخالف القدرة التى لا تتعلق الا بالحدوث نفسه ، ويخالف العلم الذى يتعلق بكل وجه من الوجوه ، ويخالف الشهوة التى لا تتعدى المدركات .

١٦٨/أ

وأما التمنى فيرجع به الى القول المخصوص ، ولو ثبت جنسا على ما يقوله أبو هاشم لحل محل الاعتقاد فى تعلقـه بكل الوجوه ، والذى يبطـل أن يكون جنس الارادة جنس هذه المعانى ، ما قد ثبت من أن أحدنا يفصل بين كونه مريدا وكارها ، بأشد من فصله بين كونه مريدا وبين كونه معتقدا ، فاذا ثبت أن الارادة تخالف الاعتقاد فبأن يجب ذلك فى الكراهة أحق ، لا سيما والارادة والاعتقـاد يصح اجتماعهما ، ولا يصح اجتماع الارادة والكراهـة ، وهكذا الحـال (3) فى كونه مريدا ومشتهيا ، وعلى هذا يريد ما لا يشتهيه كالدواء الـكريه ، ويشتهى

---

(1) ب : مريد .

(2) التى لم توجد .... بيننـا : ساقطة من ب .

(3) ب : القول .

ما لا يريد كالصائم لا يريد الأكل وهو مشته له ، وفيه وجـوه أخر مذكورة فى موضعه .

وأما التمنى فيرجع به الى القـول المخصوص ، فأين هو من الارادة ، ولو ثبت معنى لمـا كان بينه وبين الارادة نسبة ، فانّ التمنى يصح تعلقـه بالمـاضى والباقى وغيرهما ، وليس هذا حال الارادة فيثبت جنسها على التفصيل ، فأما القول بأنها تطابق العلم فبعيد ، لأنّ أحدنا يريد ما المعلوم أنه لا يقع على حـد ما يريد المعلوم وقوعه ، ولا يفصل بين حالتيه ، وعلى هذا لو أراد من نفسين أن يقوما ، والمعلوم أن أحدهما هو الذى يقوم لمـا فصل بين كونه مريدا من أحدهمـا ، وبين كونه مريدا من الآخر ، ولو كان الأمر على ما قالوه ، لوجب وقوع الفصل كما يقع بين كونه مريدا ومشتهيا ، وفى علمنا بفقد هذا الفصل دليل على أنه يصح أن يريد ما المعلوم أنه يقع وأنه لا يقع على سواء .

وأما القول بأنها تتعلق بأن لا يكون كتعلقها بأن يكون ، فهو لأنها لو تعدت الوجه الواحد لم يكن هناك ما يوجب الحصر ، فتحل محـل الاعتقاد أو محـل التمنى ان كان جنسا برأسه ، وهذا يوجب صحة ارادة المـاضى والباقى والقديم ، ولا شبهة فى امتناع ذلك .

وبعد ، فالارادة تؤثر فى المراد ضربا من التأثير ، امّا على التحقيق أو التقدير ونعنى بهذا أنه قد يريد فعل الغير ولا يتأتى منه ايقاعه على وجه ، ولكنه يقدر أنه لو كان مقدورا له ، لصح منه أن يوقعه على وجه ، فاذا كانت مؤثرة على هـذا الحد فيجب أن لا تتعدى طريقة الاحداث ، وأن تجرى مجرى القدرة .

فأما أنها كراهة لضـد ما أريد حتى تكون ارادة الشىء كراهة ، فقـد ذكر وجوها :

أولها : أنها لو كانت ارادة الشىء كراهة لضده ، لتعذر فينا أن نريد الضدين على التخيير ، على ما نعلمه من حال أحـدنا فى ارادته من غـيره الصلاة فى بقاع المسجد ، والخروج من بابى داره الى ما شاكل ذلك . وانما أوجبنا أنه كان يتعذر أن يريد هذين الضدين ، لمـا قد عرفنا أنه يتعذر أن يريد الشىء ويكرهه ، فلو كانت ارادة الشىء كراهة لضده / لوجب فيما أراده أن يكون قد كرهه ، وهذا ١٦٩/أ اذا أراد الضدين ، فانه بارادته لأحدهما قد كره الآخر ، فاذا أراد الضـد الآخر فقد صار مريدا له كارها وهذا لا يصح ، فصارت صحة ارادته للضدين تؤذن بأن

ارادة الشيء لا تكون كراهة لضده ، وكما يدل على هـذا ، يدل على أن ارادتى
ب/١٠١ الضدين لا تتنافيان / .

ومنها أنه قد ثبت فى الارادة أنها قد تتعلق بالشيء على وجه التفصيل ، وأنها لا تتعدى المراد الواحد ، ولا الوجه الواحد ، لمثل ما نقوله فى العلم ، وما حـل هذا المحل من المعانى المتعلقة ، فلا يصح أن يتعلق بأزيد من شيء واحد ، والقول بأنها تتعلق بكون الشيء أن يكون ، وبضده أن لا يكون ، يقتضى تجـاوزها فى التعلق الشيء الواحد مفصلا ، وهذا باطل ؛ وانْ شئت أوردت ذلك على وجـه آخر ، وهو أن كراهة هـذا الضـد ــ لو كانت معنى مفردا ــ لكانت مخالفـة لارادة (١) هذا الضد ، فالذات الواحدة لو كانت ارادة للشيء ، كراهة لضده ، لاقتضى ذلك أن تكون بصفة معنيين مختلفين ، وهذا يوجب كونها مخالفة لنفسها.

ومنها أنها لو تعلقت بالشيء على أنهـا ارادة ، وبضده على أنهـا كراهة ، لاقتضى أن يكون لها ضربان من التعلق فتتعلق بأحـدهما أن يكون وبالآخر أن لا يكون ، وهذا لا يصح لأن ما لها من تعلق الارادات يوجب أن تكون لها صفة ترجع الى ذاتها ، وتعلق الكراهة يؤذن بصـفة زائدة على تلك الصفة ، لأنه غـير جائز فى المعنى الواحد أن يتعلق ضربين مختلفين من التعلق ، لمـا كان كل واحد من هذين التعلقين ينبىء عن صفة على حدة ، فاذا كان هذا لا يصح ، ثبت أنها اذا تعلقت بالشيء وبضده ، فيجب أن تتعلق بهما على وجه واحـد ، وهو أن تكون ارادة لهما أو كراهة لهما ، فأما أن تكون ارادةً لأحدهما ، وكراهة للآخر ، فـلا يصح لمـا ذكرناه .

ومنها أنها لو كانت ارادةُ الشيء كراهة لضده ، وكراهة الشيء ارادة لضده ، للزم أن يكون مريدا للضدين فى حال واحدة ، وقد أبى القوم ذلك ، وانما وجب هذا لأنه اذ أراد الضد الأول فقد كره الضد الثانى ، وكراهته للضد الثانى تقتضى ارادته للضد الثالث ، فيقتضى ذلك أن يكون مريدا للثالث والأول ، وقد شـبه ذلك بالقيام والقعود والخروج ، ويمكنك تشبيهه بالألوان المتضادة وبغيرها .

ومنها أنه كان يجب أن يكون مريدا كارها لشيء واحد ، وبيان هذا هو فيما له ثلاثة أضداد ، فاذا أراد الأول فقد كره الثانى ، وقد يصح أن يريد الأولويكره

(١) أ : لكراهية .

الثالث ، فمن حيث أراد الأول فقد صار الثانى مكروها ، ومن حيث كره الثالث فقد صار الثانى مرادا فيقتضى أن يكون مريداً للثانى كارها له وهذا باطل .

ومنها أنه كان لا يصح أن يريد الله من العباد النوافل ، لأنه بارادته لها قد صار كارها لضدها ، وضدها ربما كان حسنا مباحا ، وكراهة الحسن قبيحة ، وكذلك الحال فى أحدنا اذا أراد من غير النافلة ، لأنه كان يجب أن يكره ضدها ، وهذا يقتضى أن لا يفترق الحال بين ارادة الواجب وبين ارادة النافلة ، فاذا ثبت أن بينهما فرقا دلَّ على أنه فى الواجب يكره ضده ، وليس كذلك فى النافلة ، وقد يمكنك تصوير هذا فى واجبات قد / خير أحدنا بينها ، فلو كانت ١٧٠/أ بارادة البعض يكره الباقى ، لكان قد كره الواجب ، ألا ترى أنه قد تكون هذه الواجبات المخيَّر فيها متضادة ، كما نقول فى الصلاة فى زوايا المسجد ، الى ما شاكل ذلك .

وعلى هذه الطريقة قد يجب الشىء ولا ضد له ، فيراد ولا ضدَّ له فيكره ، وقد يكون له أضداد ولا تخطر للمريد على بال فكيف يكرهها ؟ وكل هذا ساقط.

واذا ثبت أن ارادة الشىء لا تكون كراهة لضده ، فقد دل على أنها ليست كراهة لضده على الوجه الذى تناولته الارادة ، ولا على ضد ذلك الوجه ، فلا يصح لهم أن يقولوا انها كراهة له أن لا يكون .

وذكر فى افساد قولهم ، أن الارادة والكراهة تتعلقان على الوجوه المعلومة ، أنه كان يجب فى كل الوجوه المعلومة أن تمكن ارادتها أو كراهتها ، وهذا يؤذن بصحة ارادة القديم أن يكون قديما ، والعرض عرضا ، والجسم جسما ، وكل هذا باطل .

وذكر أيضا أنه كان يجب اذا ذكرنا كون الشىء وصار ذلك كراهة أن لايكون ضده ، وكانت كراهة أن لا يكون ، ارادة أن يكون هذا الضد ، أن يكون مرادا مكروها ، وقد مضى ذكر ذلك . فصح بهذه الجملة أنها لا تتناول النفى ، ولا الصفات الواجبة ، وأنها لا تتعدى طريقة الاحداث ، ومتى وجدت ولا حادث ، كما نقوله فى الارادات التى لا مراد لها ، فذلك لتصور المريد بها صحة حدوثها ، على ما نقوله فى ارادة البغدادى للبقاء . وعلى هذا لو لم نعتقد صحة حدوثه ، لما أمكن أن نريده فيصح ما قلناه .

تم

يتلوه ان شاء الله تعالى باب فى بيان ما يريده القديم من فعله وفعل غيره .
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد الأمين وعلى آله السادة الأكرمين عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون .

السفر السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

رب يسر وأعن بكرمك

باب
(فيما يريده القديم من فعله وفعل غيره)

١٧٢/أ اعلم انه لا تعدو الأفعال أحد أمرين ، اما أن تكون واقعة منه تعالى ، ١٠٢/ب أو من غيره ، فأفعاله أجمع يجب أن يريدها اذا كانت مما يتعلق بها غرض يخصها ، مبتدأة كانت أو مسببة ، والذى يخرج عن ذلك هو الارادة ، لأنها تفعل تبعا لغيرها .

وأما وجوب أن يريد سائر أفعاله ، فلأنا قد عرفنا أن العالم بما يفعله — اذا فعله لغرض يخصه — لا بد من أن يريده ، متى كان محلا بينه وبين الارادة ، والحكم فى ذلك معلوم به وانما القول فى تعليله ، وقد مضى أن العلة هى هذه الأوصاف التى ذكرناها ، وبعد ، فأفعاله كلها تقع حكمة ولا تقع كذلك الا بالارادة التى تخصصها بوجه دون وجه ، فأما الارادة فانها تقع على طريق التبع للمراد ، وكذلك فهى من حيث كانت جهة للفعل تعتبر كجزء من الفعل فلا نحتاج الى افراده بارادة أخرى ، وعلى هذا يراعى حالها بحاله ، فمتى كان ملجأ اليه كان ملجأ اليها ، ومتى كان مختارا فى المراد فكذلك حاله فى الارادة ، فيراعى حالها فى الداعى بحاله ، ومعلوم أنه لا يجب فى المريد أن يريد ارادته ، ولا تقع شبهة فى أن أحدنا لا يريد ارادة نفسه كما يريد المراد ، وان كان فى شيوخنا من لا يعلل ذلك ويذكر الحكم فيه مطلقا ، وفيهم من يعلله بما ذكرناه ، وانما يقع الكلام فى أن الكراهة هل تجرى مجرى الارادة فى أنها لا تراد أيضا ؟

وقد ذكر فى الكتب أنها كالارادة فى أنه تعالى يجب أن لا يريدها ، واختلف كلامه رحمه الله فى الدرس ، فتارة مال الى أنها كالارادة من حيث تقع تابعة

للمكروه ، كما تقع الارادة تابعة للمراد ، فما اقتضى أن لا يريد (١) الارادة يقتضى مثله فى الكراهة ، ولا يمكن أن يقال : هلا أرادها ، لأن ما يفعله من تعريف القبح والزجر عنه انما يتم بالكراهة ، فيجب أن يريدها لأن هذا يوجب مثله فى الارادة ؛ وربما كان يقول انه يجب أن تكون الحال فى الكراهة مخالفة للحال فى الارادة ، والى هذا أشار فى الكتاب حيث لم يستبن من جملة أفعاله الا الارادة ؛

ووجه هذا ، هو أن الكراهة لاتقع تابعة للمكروه من حيث أنها لا تتعلق الا بفعل الغير ، فانه تعالى لا يكره شيئا من أفعال نفسه ، واذا كان هذا حكم الكراهة ، فقد جرت مجرى الأفعال المنفصلة التى يجب أن يريدها وفارقت حالها حال الارادة ، ولكن على هذه الطريقة يلزم فى الارادة التى تتناول فعل الغير أن يريدها تعالى ، ولسنا نفصل بين الموضعين ، فيجب أن تتأمل هذه الجملة .

فأما السؤال الذى أورده فى السبب والمسبب أن يقول القائل :

كيف توجبون أن يريد القديم أفعاله لكونه فاعلا لها مع العلم بها ، وكونه محلا بينه وبين الارادة وقد عرفتم أن أحدنا قد يفعل السبب ولا يريد مسببه مع علمه به ، فهلا جاز مثله فى القديم تعالى ؟ ولئن جاز هذا الفصل ليجوزن أن لا يكون تعالى مريدا ، وان كان أحدنا لا بد فيه من هذه الصفة .

١٧٣/أ / والجواب : أن أحدنا انما لا يريد هذا المسبب لأن غرضه مقصور على السبب أو (٢) على أحد مسببى السبب ، ولاطريق له الى أن يفعل هذا المسبب من دون السبب ، فلم يجب أن يريد هذا المسبب الثانى لا محالة ؛ وأما القديم — جل وعز — فمن حيث يقدر على فعل مثل هذا المسبب فى الغرض المقصود اليه من دون هذا السبب ، وجب اذا فعله أن يكون مريدا له ، ليصير حكمة وحسنا ، والا صار بفعله للسبب عابثا — تعالى الله عن ذلك .

فان قيل : أفما يريده الله تعالى من أفعاله يريد احداث كل جزء منه أو يريد ايقاع الفعل على وجه ؟

---

(١) ب : تراد .
(٢) ب : وعلى .

قيل له : أما ما يتجرد حدوثه فلا بد من أن يريد احداث كل جزء منه ، وأما ما يقع على وجه فقد يتفق ذلك فى جملة أفعال ، فانما يريد أن يجريهـا (١) كلهـا على وجه ، لأنه لا يكون لم حكم الا عند الانضمام والاجتماع ، فأمّا أن يريد أن يحدث كل جزء منها على وجه فيبعد فيما حل هذا المحل ، نحـو كون الكلام أمراً وخبرا الى غير ذلك ؛ وقد يتصور فى الفعل الواحد وقوعه على وجـه دون وجه على ما يفعله تعالى من ايجاد قدرة أو علم أو غيرهما فى أحدنا ، لأنه قد يقع على وجه يحسن وعلى وجه يقبح ، فلا يتميز أحدهما عن صاحبـه الا بالارادة ، فصار ذلك يتأتى فى الجزء الواحد من الفعل وفى جملة الأفعال ، وما كان قد أراد احداثه على وجه فقد كفت هذه الارادة وأغنت عن ارادة احـداثه ، لأنّ ارادة احداثه على وجه تتضمن ارادة احداثه ؛ فعلى هذه الجملة يجرى القول فيما يريده تعالى من أفعال نفسه .

وأمّا أفعال غيره ، فما حصلت فيه أمارة الارادة يريده ، نحو الأمر والترغيب وما شاكلهما ، لأنه لا يصير كذلك الا وهو مريد له ، وقد ألحق بذلك فى الكتاب ما يلجىء اليه ، ويصحّ أن يكون مثاله الموجود ما يحصل من اضـطرار الجائع الى تناول الميتة وغيرها ، وان كان لا يكاد يستعمل ذلك الا فى العاقل ، كما لا / ١٠٣/ب يستعمل الا عن الآنيّة ، ولعل الأقرب أنه لا وجه لأجله يريد الفعل الملجأ اليه ، وانما يريد أسباب الالجاء ، فيقع الفعل عندها لا محالة ؛ وفى ارادة الفعل الملجـأ اليه لا بد من وجه زائد ، وذلك مفقود اذ لا يمكن بيان غرض فيه ، وليس هـو من الباب الذى يفعل السبب ويريد مسببه لا محالة ، لأنّ فعل الملجأ منفصل عن فعل الملجىء ، ولهذا قد يوجد ما هو سبب الالجاء ويتغير حال الملجأ فلا يقع منه ما ألجىء اليه لتغير داعيه (٢) ، وليس هذه حال السبب والمسبب ؛ ويبين أنه لو ظهر للواحد منا السبع لكان يصير ملجأ ، وانما يصير ملجأ لظنه أو لعلمه ضرورة أنه يضر به ، فقد يكون سبب هـذا الالجاء من قبله تعالى ، فاذا عدا هاربا على الشوك أو على زرع غيره فأفسده ، لا يقال انّ ذلك بارادة من الله تعالى ، فكذلك الحال فى مسألتنا .

فأما المباح : فلا يريده تعالى ولا يكرهه ، لما لم يكن لفعله مزية على تركه ، فلو أراده لصارت ارادته باعثةً لنا على الفعل ، ولو كرهه لصرفتنا عن فعله ، وعلى

---

(١) ب : يحدثها .

(٢) ب : دواعيه .

هذا لم يأمر به ولم ينه عنه ، وهذا ظاهر اذا لم يكن فيما يجرى مجرى المباح ما هو مستحق ، فأمّا اذا ثبت فيه وجه من وجوه الاستحقاق ، جاز أن يريده تعالى ، وهذا هو كالأكل / والشرب ونحوهما من فعل أهل الآخرة فى الجنة، لأن مشايخنا اختلفوا فأبى أبو على أن يكون الله مريدا له ، وقال : انّ قوله : (كُلُوا وَاشْرَبُوا) (١) هو اباحة لا أمر ، وقاس ذلك على ما يقع من أهل الدنيا ؛ والأولى ما اختاره أبو هاشم من أنه تعالى يريده ، لأنه قد حصل فى ذلك فى الآخرة من الغرض ما لا يحصل فى الدنيا ، وهو أنه يستحق الثواب على أبلغ ما يكون ، ومتى علم أهل الجنة أن الله تعالى أراد أكلهم وشربهم ، كان ذلك أدخل فى سرورهم ، فصحّ أن يريده .

١٧٤/أ

فأما ما سأل نفسه عنه من أنه تعالى خلق الخلق لينتفع به فكيف لا يريد انتفاعهم ؟ فالجواب عنه ظاهر ، لأنه صلح أن يخلق الأشياء المنتفع بها على وجه يحسن وعلى وجه يقبح ، وانما يحسن بأن يخلقه لهذا الغرض ، فأراد خلقها على هذا الوجه ، وأما انتفاعهم به فهو أمر منفصل فلا يجب أن يريده ، كما أنّ من أعد لغيره طعاما فقد اتخذه للانتفاع به ، ولا يجب أن يريد أكلهم اذا أكلوا ، فكذلك الحال فى مسألتنا .

فأما المعاصى فلا يريدها تعالى بل يكرهها ؛ أما كراهته لها ، فلما ثبت من النهى والزجر والتهديد وغير ذلك ، وعلى هذا نفاه عن نفسه بقوله : (واللهُ لا يُحِبُّ الفَسَادَ) (٢) (ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ) (٣) (ومَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلعِبَادِ) (٤) (وللعَالمينَ) (٥) الى غير ذلك ؛ وكما بين أنه يريد من العباد ما لم يقع كقوله : (ومَا خَلَقْتُ الجِنَّ والانْسَ الاّ لِيَعْبُدُون) (٦) .

وانما خالفت المجبرة فيه ، جريا منها على اعتقادها أن هذه الكائنات حدثت من جهته تعالى ، ولو كان كذلك لكان مريدا لها لا محالة ، تعالى عن ذلك .

---

(١) سورة الحاقة آية ٢٤
(٢) سورة البقر آية ٢٠٥
(٣) سورة الزمر آية ٧
(٤) سورة غافر آية ٣١
(٥) سورة آل عمران آية ١٠٨
(٦) سورة الذاريات آية ٥٦

فأما أنه لا يجوز أن يريدها ، فلما ثبت أن ارادة القبح قبيحة منا ، والعلم بذلك ضرورى اذا زال اللبس ووجوه الشبه ، لأنا عند علمنا بكونها ارادة للقبيح نعلم قبحها ضرورة ، وانْ لم نعلم أمرا سواه ؛ فما يقف عليـه العلم بقبحهـا ، يجب أن يكون هو المؤثر (١) فى قبحها ، كما نعلم فى سائر المقبحـات ، واذا ثبت أن المؤثر ما ذكرناه من كونها ارادة للقبيح ، حملنا عليـه ما عداه من الارادات لوقوع الشركة فى العلة ؛

فانْ قيل : يقع العلم بالارادة مستدلا عليه ، فكيف تدعى الضرورة فى حكم من أحكامهـا ؟

قيل له : قد يقع العلم على طريق الجملة بالارادة ضرورة ، وهو فيما يتعلق بنا وبالحدوث (٢) من جهتنا ، لأنه لابد من أن نعلمه جملة ، ليصح أن يثبت لنـا العلم بقبح بعض أفعالنا وحسن بعضها ، لأن ذلك فرع على العلم بذاته ، فكل ما يتجدد عند قصودنا ودواعينا يكون العلم به على طريق الجملة ضرورة ، وعلى هذا يجد أحدنا لناحية صدره مزية على سائر النـواحى ، وذلك علم بوجـود الارادة فيه على جهة الجملة ؛ وقد نعلم الارادة من غيرنا عندما يأمرنا به كما يجب أن نعلم العلم من غيرنا عندما (٣) نأمره به ، على ما مضى فى باب الصفات فثبت صحة ماقلناه ؛ فاذا ثبت أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح ، صحّ أنه لا يريده أيضا ، لأنه يعود الى أنه فاعل للقبيح ، وذلك لا يصح .

وأحد ما يدل على قبح ارادة القبيح ، ما قد عرفنا أن الأمر بالقبيح قبيح ، والذى يؤثر فى ذلك هو الارادة حتى أنها موجبة لكونه أمرا ، وبهذا تفارق القدرة على القبيح والعلم بالقبيح ، / لأنهما مصححان للأمر ، وانْ كان قـد اعتمد فى الكتاب لفظ التصحيح ، والصحيح ما قلنـاه ؛ فاذا كان الأمر بالقبيح قبيحـا ، والارادة توجبه وجب قبحها أيضا ، وجرت مجرى السبب الذى يوجب القبيـح لأنه يقبح لا محالة ، فكذلك يجب فى الارادة . ١٧٥/أ

وقد أورد وجها آخر دالا على أنّ ارادة القبيح تقبح على كل حال ، فقال : لو كان فيها ما يحسن ، لمـا أثبتنا أن يكون تعالى مريدا للقبيح (٤) ، وهذا اذا

(١) ب : المؤثر للقبيح .
(٢) ب : ما يحـدث .
(٣) سوار فى ب .
(٤) ناقص من أ .

أورد على المجبرة يرتكبونه وانما لا يرتكبون ذلك فى الأمر ؛ وعلى أنه ليس فى هذا دلالة على أن ارادة القبيح لكونها ارادة للقبيح تقبح ، وليس فيما أورده أكثر من أنه تعالى لا يريد القبيح ، وقد لا يريد تعالى كثيرا مما هو حسن كالمباح وغيره ، فزوال ارادته له وامتناعها ، لا يدل على أنها تقبح لكونها ارادة للقبيح ، ب١٠٤/ فانها قد / تقبح وان كانت ارادة للحسن ، فيعتمد ما تقدم .

وهذا كله فى أفعال المكلف ، فأما من ليس بمكلف ، فلا يصح أن يريد تعالى فعله ، ولا أن يكرهه ، لأنه ليس فى واحد من هذين فائدة ، وهذا كفعل الساهى والبهيمة والصبى ومن يجرى مجراهم ، ولا يزيد حال فعل هؤلاء على حال الفعل المباح الواقع من المكلف ، فاذا لم يجز أن يريد ذلك ولا أن يكرهه ، فأولى أن يكون ذلك فى فعلهم ؛ فان أمكن تقدير وقوع اللطف بارادته أو كراهته ، جاز (١) أن يريده ، فأما وقت ارادته تعالى لفعل نفسه فيجب أن ننظر ، فانه اذا كان مبتدأ أو متولدا لا يتراخى عن السبب ، فلا بد من أن يريده فى حاله، لأن تقديمه للارادة يجعلها عدما وهذا غير جائز عليه ، فان الوجه فى حسن تقديم المريد للارادة — هو لتعجيل السرور أو لتوطين النفس ، وان كان أبو على قد زاد وجها آخر ، وهو التحفظ من السهو ، ولكن ذلك عندنا لا يصح ؛ فاذا كان هذا فيه تعالى لا يصح ، لم يجز أن نقدم ارادته لفعله المبتدأ ، والمسبب الذى لا يتراخى عن السبب يجرى هذا المجرى .

وقوله فى الكتاب : يريده فى حال السبب ، فذلك لأنه واقع فى حال وقوع السبب ؛ فأما اذا تراخى المسبب عنه فكلام أبى هاشم مختلف فيه على ما حكى فى الكتاب : فمرة يوجب ارادته عند وجود المسبب من حيث أنه كفعل مبتدأ لانفصاله عن السبب وتراخيه عنه ، ومرة قال : بل يجوز أن يريده فى حال السبب لأنه فى حكم الواقع ؛ والصحيح الأول .

فأما الثواب والعوض ، ففى أصحابنا من كان يقول : انه تعالى يريدهما فى حال التكليف والاسلام على ما يحكى عن الأخشيدية ، ظنا منهم أنه لا يصير التكليف حسنا من دون هذه الارادة وكذلك الآلام ؛ وقد ذكرنا أنه اذا قدم الارادة ، فقد صار عابثا ، ولأجل ذلك منعنا من جواز العدوم (٢) عليه تعالى ،

---

(١) ب : أمكن .
(٢) جمع « عدم » (المحقق) .

وقد يحسن اذا أراد تعريض المكلف للثواب ، وتعريض المؤلم للعوض بما فعله من الألم والتكليف ، فكيف تجب ارادته للأمرين من قبل وقوعهما ؟

فأما فعل غيره ، فانما يريد ما يأمر به ، ولا بد من تقدم هذه الارادة لفعل المكلف ؛ ويبين هذا أنه لا يصير أمرا الا بارادة المأمور به ، فلا بد من تقدمها ، وعلى هذا تصير داعية لنا الى فعل الطاعات — وحق الدواعى أن تتقدم ، فصارت حال فعل غيره بالعكس من حاله فى فعله ، فاذا قيل لنا : فهل يحسن أن يريد فعل ١٧٦/أ المكلف فى حال / وجوده ؟ وهل يحسن تقديمه الارادة من فعل نفسه ؟

فالذى أجاب به فى الكتاب : أنّ هذا انما يحسن منه متى تصور فيه لطف، فانْ ثبت ذلك حسُن والا لم يحسن، وعلق القول فى ذلك ؛ والأقرب فى الموضعين أنه اذا لم يحصل الغرض المقصود بتقديم الارادة صارت عبثا ، وانما يكون لطفا بعد ثبوت كونه حسنا ، فيبعد تصور اللطف فيه ؛ والله أعلم .

باب
(فى اختلاف الأسماء على الارادة وما يجوز فيه تعالى)

المقصد بهذا الباب أنا اذا كلمنا المجبرة فى الآيات التى وردت فى القرآن متضمنة لنفى كونه محبا للقبيح وراضيا به ، فيجب أن يكون فى ذلك دلالة على أنه لا يريد القبائح ، لأن فائدة الكل واحدة ؛ فالمحبة هى الارادة لأنها لو كانت معنى سواها لصح وقوع الانفصال فيهما ، ولأن اللفظين لو اختلفت فائدتهما لصح وقوع الانفصال فيهما ، ولأن اللفظين لو اختلفت فائدتهما لصح الاثبات بأحدهما والنفى بالآخر ، ولا شىء بقول القائل : انى أحبه ، الا ويصح أن يقول: أريده ؛ وهذا مستمر فى الأفعال المرادة ؛ وانما يخرج عن ذلك المحبة المعلقة بالأشخاص ، وذلك مجاز لحذف ذكر المحبوب ، فيقول : أحب فلانا ، يريد به : أريد منافعه خالصة ؛ ويقول : أحب جاريتى أى أحب (١) الاستمتاع بها ، وفلانا يحب الله أى يريد طاعته وتعظيمه ؛ وعلى هذا لو قال : أحبه ، ولا أريد شيئا مما ذكرنا لعد مناقضا ، وليس يجب اذا استعمل لفظ المحبة مجازاً فى موضع أن يصح استعمال لفظ الارادة فيه ، لأن المجاز يقر حيث ورَد ولا تستعمل فيه طريقة القياس ، فهو نظير استعمال الغائط فى الكناية عن قضاء الحاجة ، وبدلا من ذلك

---

(١) ب : اريد .

لا يستعمل فى الكناية من قضاء الحاجة المكان المطمئن ، وان كان معناهما سواء فى اللغة ، وكما أنها اذا تعلقت بالأشخاص كان مجازا . فكذلك اذا أطلقت فى معنى الشهوة كان مجازا ، فأما المشيئة والأمر فى أنها والارادة سواء أظهر ، لأن ماذكرناه من الشبهة يتعذر ايراده ههنا ؛

فأما الاختيار ، فتارة يستعمل فى الفعل المراد متى وقع لا على طريق الالجاء والحمل ، وتارة فى نفس الارادة ، فلا بد من أن تكون هى والفعل جميعا من قبيل واحد ، وأن لا يثبت الجاء وحمل ؛ وقد يستعمل على طريق التجوز فى فعل الغير ؛ والحال فى الايثار يجرى مجرى الحال فى الاختيار فى صحة استعماله على الوجهين، وفى صحة التجوز به فى فعل الغير ؛

وأما النية ، فربما كانت متقدمة ، وربما كانت مقارنة ، وعلى كلا الوجهين تكون نية ، لكنها تجمع الى ذلك أن تكون والمنوى من قبل فاعل واحد ، وان ثبتت طريقة الاختيار فيهما ، ثم لا يكاد يستعمل فى الغالب الا فيما به يقع الفعل على وجه دون ما كان ارادة للحدوث ، والا فيما كان مفيدا للضمير فيه ، لأنه لا فرق بين أن يقال : فى نيتى كذا ، وبين أن يقال : فى ضميرى كذا ، وعلى هذا لا يستعمل فى الله تبارك وتعالى ذلك ؛

/١٠٥ب وأما / العزم فلا بد من كونه متقدما ، وان يكون والمراد المعزوم عليه من فعل فاعل واحد ، وأن يثبت مختارا فيهما جميعا ، وأن يكون مبتدأ أو متولدا لا يتراخى عن السبب ؛ ولأجل تقدمها ، لم يصح فى الله تعالى ، وقد تكون الارادة غضبا اذا كانت ارادة لنزول المضار بالغير ، ويراد به اذا وصفنا الله / تعالى /١٧٧أ بالمغضوب عليه من جهته فى الدنيا ، أو ما كان من فعلنا ؛ أن يريد ازال الضرر

فأما العقاب فلا يصح تقدم ارادته تعالى له ، وقد يستعمل فى كراهة وصول الخير الذى هو التعظيم الى من غضب عليه ؛

وأما البغض ، فانه تعالى يوصف بذلك ، وان لم يصف هو به نفسه الا فى قوله (وما قلى (١)) والحال فيه قرينة من الحال فى الغضب . فاذا قيل فى أحدنا انه يبغض فلانا فانما يراد به ما ذكرناه ، فان أضيف الى الله تعالى فانما يراد أولياءه ؛ أو تكره طاعته وتعظيمه ؛

(١) سورة الضحى آية ٣

وأمّا الرضى فانه ارادة تتعلق بفعل الغير اذا وقــع على ما أراده ، وتكون متقدمة ، ويجب أن تكون من فعل الراضى بها ، ولا بد من ثبوت الاختيار فيها ؛ واختلفت شيوخنا فى أنها اذا أضيفت الى الفاعل ، هل تفيــد مثل ما تفيــده اذا أضفناه الى الفعل أم لا ؛ فسوى أبو على بين الموضعين ، وقال : انّ الرضى عن الفاعل رضى بفعله ، ولولا ذلك لصحّ أن يرضى أفعاله — جــل وعز — ولا يرضى عنه ؛ وقال : أبو هاشم : بل اضافته الى الفاعل تفيد طريقــة التعظيم دون اضافته الى الفعل ، وعلى هذا يوصف المؤمن بأنه مرضى وانْ كانت أفعاله معاص هى صغائر ؛ وانما تصح فى الله تعالى ، لأنّ طريقة الرضى عنه هى طريقة الرضى بفعله فلم يقع الأنفصال ، وليس كذلك حال من ذكرناه .

وأما القصد فهو ارادةُ ارادة من فعل القاصد ، والمقصود اليه أيضا فعله ، ولا بد من مقارنتها أو أن تجرى هذا المجرى ، ولا يتعلق بفعل الغير أصلا ، فلهذا يصح فى الله تعالى هذا الوصف .

وذكر فى آخر الباب الطاعة ، لأجل أنها انما تكون طاعة لموافقتهــا لارادة المطاع ، وإنْ اختلف شيوخنا فى أنّ الرتبة بين المطيع والمطاع تعتبر فى عرف اللغة أو فى أصلها ، ففيهم من قال : تعتبر فى أصلها كالأمر لأنّ الرتبة فيه لغوية ، وفيهم من قال : لا تعتبر فى أصل اللغــة ؛ وانما تعتبر فى عرفها فعلى ذلك يقــال أطاع الشيطان ، وصح أنْ يصف تعالى نفسه اذا فعل ما أراده غيره بالطاعة كما قال (مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ) (١) وقال سويد بن أبى كاهل : قد تمنى لى موتا لم يطع ، والقصد بذلك أن لا تقول المجبرة اذا ألزمناهم أن يكون الكافــر مطيعا لله تعالى لفعــله ما أراده أن يقولوا : كان يلزم فى الله أن يكون مطيعا لنا ، لفعله ما أردناه ؛ لأنا نقول ان أصل اللغة يقتضى الرتبــة ، أو العرف يقتضيها ، فبطل قولهم ؛ وليس تقتضى اللغة حسن ما هو طاعة أو قبحه، وانما نعرف أنه تعالى لا يريد القبيح ، فنقضى بأن طاعته حسنة ، وليس من شرط الطاعة أن يفعله المطيع لأجل ارادة المطاع ، لأنه قد يكون مطيعا ولــا عرف المطاع، فضلا عن أن يفعله لارادته ، فعلى هــذا يقال : أطاع الشيطان وهو غير عالم به وبارادته ؛ فهذا هو الصحيح دون ما حكى عن أبى الهذيل وغيره ، من أن ما لا يراد الله بها لا تكون طاعة له؛ ثم قال فى آخر الباب: اذا أراد تعالى الفعل قضينا بأنه حسن وطاعــة وعبــادة ، فانْ كره تركه ، قضينا بأنه واجب ، وذلك مما يتعلق بأصول الفقه .

---

(١) سورة غافر آية ١٨

— باب —
(فى كونه تعالى كارها وما يكرهه وما يتصل بذلك)

اعلم أنّ كون الحى حيا يصحح كونه مريدا وكارها على سواء ، وكل صفة صححت صفتين ثم لم تكن احداهما واجبـة ، فصحة الأخـرى على الموصوف كصحتها هى ، وبهذا يفارق تصحيح كونه حيا كونه عالمـا وجاهلا ، لأنه تعالى قد ثبت وجوب / كونه عالمـا فاستحال ضده ؛ وكذلك فى كونه قادرا وعاجزا ، وقد مضى من قبل أنّ كونه مريدا ليس بواجب ، فيجب صحة كونه كارها ، هذا وقد دلت الدلالة على أنه كاره ، وثبوت الصفة يقتضى الصحة وزيادة عليهـا ، والاستدلال على كونه كارها بخلاف الاستدلال على كونه مريدا ؛ فانّا فى العلم بكونه مريدا نسلك طريقين : أحدهما مجرد وقوع أفعاله من حيث يفعلها وهـو عالم بها وغير ممنوع من ارادتها ، فيجب أن يريدها ؛ والثانى بأن يستدل بوقوع أفعاله على وجه" دون وجه ككون الكلام أمرا وخبرا ؛ وأما العلم بأنه كاره فلا يصح أن يستدل بمجرد أفعاله ، لأنه لا يجوز أن يفعل تعالى الشىء مع كراهتـه له ، لأن هذا انما يتأتى فى الواحد منا من حيث يحتاج الى ما يفعله وانْ كرهه ، والا فالأصل فى الكراهة أن تكون صارفة عن الفعل ، وغير جائز فيـه تعالى أن يكون محمولا على الكراهة ، أو يحتاج الى ما يكرهه لا محالة ، فليس فى الدلالة على أنه (1) كاره الا النهى أو ما يحل هذا المحل ، من الدلالة على قبح المقبحات العقلية ، وخلق شهوة القبيح فينا ، لأن هذا كله لوقوعه على وجه دون وجه يدل على أنه كاره ؛ واذا ثبت أنه كاره ولم يصح أن يكون كارها واجبـا ، ولا أن يستحقه لنفسه ، أو لا لنفسه ولا لعلة ، فيجب / أن يكون لمعنى ، ولا يصح فيه أن يكون معدوما ولا قديما ، لمثـل ما ذكرناه فيما مضى فى الارادة ؛ فيجب أن يكون حادثا وموجودا لا فى محل ؛ فالطريقة فى الكل طريقة واحدة .

178/أ

106/ب

ثم الكلام فى حكم الكراهة كالكلام فى حكم الارادة ، فيما قلنا من أنهـا لا تتعلق الا بالحدوث ، ولا تكون كراهة الشىء ارادة على وجه من الوجوه ، فلا وجه لاعادته ؛ فأما ما يكرهه ، فاذا خرج عن أن تصح كراهته لأفعال نفســه فليس الا أن يكره فعل غيره ، ومعلوم أنه لا يمكن أن يقـال : هلا كان مريدا لأفعاله كارها لبعضها ، لأن هذا يوجب كونه على صفتين ضدين .

---

(1) ب : كونه كارها .

فأما فعل الغير ، فان كان حسنا فكراهة الحسن على كل حال قبيحة ، وانما يجوز أن يكره ما هو قبيح ، ثم انا نجوز أن يكره ما قد ثبت أنه نهى عنه ، وما ثبت أن كراهته تصرف عن فعله ، وليس ذلك الا فى القبائح الواقعة من المكلفين ؛ فأما من ليس بمكلف ، فلا معنى لكراهته فعله وان قبح — الا أن يقال ان فيها لطفا وذلك مقدر .

فأما فعل أهل الآخرة فمعلوم أن كله يحسن ، فلا يجوز أن يكرهه تعالى ، وما يقدرون عليه من القبح لا يحسن منه تعالى أن يكرهه منهم لعلمه بأنهم ملجئون الى أن لا يفعلوه ، واذا ثبت فيهم الالتجاء ، لم يجز أن يكرهه ، ولهذا لا يجوز أن ينهى عنه ؛ ويبين ذلك أن فائدة كراهته أن ينصرفوا عن فعله ، ولا داعى لهم الى القبيح فتكون كراهته صارفة لهم عنه ، فتصير كراهته منهم ذلك والحال هذه عبثا قبيحا .

فأما الكراهة التى بها يصير كارها فقد ذكرها هنا أنه لا يجب أن يريدها اوقوعها تبعا ، وهو مخالف لما تقدم فى الباب الذى مضى حيث استثنى الارادة فقط من جملة ما يجب أن يريده تعالى ، وقد أدخل الكراهة فى هذه القضية أيضا؛ وأما سائر أفعاله ، فقد ذكرنا أنه يجب أن يريدها ولا يصح مع ذلك أن يكرهها ؛ ولا يقال : هلا كره القبيح الذى يقدر عليه ، لأنه لا فائدة فى هذه الكراهة ، بل يكفى أن لا يفعله أصلا ، وانما يصلح فى أحدنا أن يقدم كراهته لتقوى عزيمته عن الانصراف عن القبيح ، وربما كانت هذه الكراهة معدودة فى الألطاف / وهذا فيه جل وعز يمتنع ، فلا يجوز أن يقال انه يكره القبائح التى هى مقدورة له .

١٧٩/أ

واعلم أن للكراهة أيضا أسماء من نحو الغضب والبغض ، وقد ذكرنا أنهما يستعملان فى الارادة وفى الكراهة على سواء ، ففى الكراهة لوصول الخبر اليهم ويرجع بذلك الى التعظيم الذى يفعله أحدنا ، اذ لا يجوز أن يكره تعالى ثوابهم وتعظيمهم لمثل ما تقدم ؛ وفى الارادة هو لنزول الضرر بهم فى الدنيا من نحو الذم والاستخفاف ؛ وقد ذكر أن استعمال ذلك فى ارادة المضار أولى ، ولا وجه لذلك الا أنها تكون أسبغ فى فعله تعالى وفى فعل غيره ؛ والكراهة انما تثبت فى فعل أحدنا دون فعله ، فيقال : غضب الله أى أراد انزال اللعن والاستخفاف به ، وكذلك يقال فى البغض والسخط هو من جملة أسماء الكراهة ، فهو على النقيض من الرضى ، فتكون كراهة من فعل الساخط تتعلق بفعل الغير فيقع على

ما كرهه ؛ والخلاف فى أن السخط على الفاعل هو سخط لفعله أم لا ، على الخلاف الذى تقدم فى الرضى فلا وجه لاعادته .

ومن جملة ما يعد فى باب الكراهة قولنا عداوة ، فان معناها كراهة وصول الخير الى الغير ؛ فاذا قيل فى الله تعالى انه يعادى الكفار ، فانما يراد أنه يكره من أحدنا تعظيمهم واجلالهم ومدحهم ، أو تفاديه ايصال المضار اليهم فى الدين ، وان كان هذا أولى ليثبت فى فعل نفسه وفعل غيره ؛ وعلى النقيض من ذلك هو الولاية، فانها ارادة نصرتهم وتوليها ، ومتى قيل فى العبد انه عدو الله ، فالمراد معاداته لأوليائه ، والولى هو من تولى نصرة عباده بالمدح والتعظيم وغيرهما ، فهذه طريقة القول فيه .

ـ باب ـ
(فى بيان ما يصح أن يراد ويحسن ويمتنع ويجب)

اعلم أن صحة ارادة المريد للشىء تقف على أمرين ، أحدهما راجع الى نفس المراد وهى صحة حدوثه فى نفسه ، والثانى يرجع الى نفس المريد وهو أن لا يكون فى حكم الساهى عن المراد ، ويكون كذلك بالعلم والظن والاعتقاد ، ومهما كان مريدا عند الشك ، فلا بد عند الشك من اعتقاد معه ، وذلك لأن التجويز يرجع به الى اعتقاد نفى الاستحالة عنه ، فاذن لا بد من الاعتقاد ، فاذا [1] أجملت القول ذكرته على الوجه الأول ؛ وان فصلته ذكرت الأمور التى عددناها ، وحلت الارادة محل النظر ، لأنه لا يصح نظره فى الشىء الا مع الأمور التى ذكرناها ، والا مع حدوث المنظور فيه ، أو مع تقدير ذلك كما ينظر فى أن لا ثانى وفى أن لا بقاء للأجسام ؛ فأما [2] ما تمتنع ارادته فعند فقد هذين الأمرين : أحدهما استحالة حدوثه فى نفسه ، والثانى أن يكون المريد فى حكم الساهى عنه ؛ فما لا أصل له ، تستحيل ارادته لا لفقد الداعى اليه على ما يجرى فى كلام بعض شيوخنا ، ولكن لاستحالة حدوثه ؛ ومتى اعتقد المعتقد صحة حدوثه ، فان ارادته لا مراد لها خلافا لما قاله أبو هاشم : انه باعتقاده صحة حدوثه تكون ارادته لها مراد ، وقد مر ذلك . وأما ما له أصل ولكنه لا يريده أحدنا ، فالمنع فى ذلك يرجع الى فقد الشرط الذى معه تصح ارادته مع كونه فى حكم / الساهى عن ب١٠٧/٢

(١) أ : فالا .
(٢) ب : وأما .

صحة حدوثه ، وفى ارادة الارادة ، وان لم يجب خلاف فى صحتها ، فكان قد توقف فيه أبو هاشم ثم صححه ، وكان أبو على قد نفى ذلك ثم رجع عنه وصححه وهو الواجب ، لأنها اذا صح حدوثها كانت كالمراد ، والمسألة فى موضعها مذكورة.

١٨٠/أ فأما الذى يجب أن يريده المريد / فهو ما يفعله وهو عالم به لغرض يخصه، فاذا لم يكن ممنوعا من الارادة ، وجب أن يكون مريدا له ، وعلى هذا يكون أحدنا ممنوعا بغلبة غيره اياه ، فلولا كونه مريدا لذلك الفعل لم يكن ممنوعا ، ولكن هذا انما يصح متى كان عالما بذلك الفعل (١) ؛ فأما الساهى وغيره ، فقد يصح كونه ممنوعا ومانعا فى حال سهوه ، فهذا الوجه الذى تقدم يجب أن يريده لا محالة من فعل نفسه ؛ وأما حسن ارادته فتقف على حال المراد ، فاذا كان المراد حسنا وتعرت هذه الارادة عن وجوه القبح ، وحصل فيها غرض ، فهى حسنة ، اذ ليس كل مراد حسن تحسن ارادته على ما نعلمه من حال القديم تعالى أو قدم ارادته لأفعاله .

وكذلك لو أراد الايمان ممن لا يطيقه ، ولو أراد أحدنا بالعقاب النازل به ؛ لقبحت هذه الارادات أجمع مع حسن مراداتها ؛ فليس فى حسن الارادة الا مايكون مرادها حسنا ويتعرى عن وجوه القبح ، أو أن يقع بها الفعل حكمة وحسنا ، والذى يقبح على كل حال هو ارادة القبيح وكراهة الحسن ؛ وكما أن ارادة الحسن تنقسم فكراهة القبيح تنقسم أيضا ، فانها اذا تعلقت بفعل البهيمة والساهى والنائم قبحت . فعلى هذه الجملة يجرى القول فى ذلك .

ــ باب ــ

(فى كيفية تأثير الارادة فى الأفعال وما يتصل بذلك)

اعلم أن الفعل متى صح وقوعه على وجهين ، أو صح أن يقع على وجه وان لا يقع عليه ، بأن لا يكون هناك وجهان ، فعلى كل حال اذا اختص بهذا الوجه دون غيره ، أو اختص بأن حصل على هذا الوجه دون أن لا يحصل ، فلا بد من أمر ما ، لأنه لو لم يكن هناك أمر من الأمور لما ثبت هذا الاختصاص .

ثم ذلك الأمر يختلف : فربما كان ارادة أو كراهة أو علما أو نظرا ، وجل ما يتصرف المرء فيه من هذه الأفعال ، تؤثر فيه الارادة دون غيرها ، واذا أردت

(١) ناقص من ا .

عقداً فاصلاً بين ما هو من قبيل الارادة اذا احتيج اليه فى وقوع الفعل على وجه ، وبين غيرها من المعانى ، فالذى ذكره فى الدرس أنّ كل ما لو لم يكن من قبيل الفاعل للفعل لم يكن مؤثرا ، فهو من باب الارادة أو الكراهة ، وما كان مؤثرا على كل حال فليس بارادة ، ثم يختلف : فربما كان علما بالمعتقد فيؤثر فى كون الاعتقاد علما ، ويؤثر فى كون الفعل محكما ، وربما كان نظرا فيؤثر فى كون الاعتقاد علما ، وهذا كله ممّا لا يختلف الحال فيه بين أن يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا فينا ، فيجب أن يراعى هذا العقد الذى ذكرناه ، فصار ما تؤثر الارادة فيه على ما ذكرناه ، هو ما يصح وقوعه على وجهين كالعطيّة التى تصلح أن تكون رادا للدين وتصلح أن تكون هبة وتصلح أن تكون غير ذلك ، فلا يتخصص ببعض الوجوه الا بالقصد والارادة ، ويفارق ذلك رد الوديعة الذى يقع على وجه واحد بكل حال ، فانه أبدا يكون ردا للوديعة ولا يفتقر الى القصد .

والخبر والأمر هما من الباب الأول ، وعلى هذا لو منع من الارادة لامتنع عليه الخبر والأمر ، واختلفوا فى عدد الارادات التى بها يصير الأمر أمراً والخبر خبرا ، وهو مذكور فى موضعه ، وكما لا بد من كونه مريدا فى هذا الموضع ، فكذلك فى النعم التى يبتدىء الله عز وجل بها ، والذى يفعلها عوضا أو ثوابا ، وفى الآلام التى يفعلها للتعويض والتى يفعلها للعقاب ، فصار جميع أفعاله تعالى لا بد فيها من ارادة على ما نقوله .

فأما ما سأل نفسه عنه من أنّ الارادة اذا كانت مؤثرة فى كون الكلام خبرا ، فهل يقال انها علة فى ذلك أو لا ؟

١٨/أ فالجواب عنه : أنها / من حيث يجب عندها كون الكلام خبرا يجرى مجرى العلة ، ولكن ما هو علة فى الحقيقة يجب اختصاصها بالمعلول ، ومعلوم أنها تقع منفصلة عن الكلام لتغاير محلهما فلا يجوز أن يقال فيها هى علة ؛ فان الارادة تقارن أول حرف من حروف الخبر ، وتعدم عند تمام الكلام ؛ وكونه خبرا يقف على ما ينتهى اليه ، فكيف تؤثر الارادة ــ وهى علة ــ فى المعدوم ؟ وقد يبدو للمخبر فى خلال خبره ، فيكون الحكم لما يعرض فى الثانى ، فكيف تؤثر وهى علة فى المقتضى ؛ فأمّا اذا قال : فهل هى علة فى الحسن والقبح أم لا ؟ فهو أيضا بعيد ، لأنّ تأثير الارادة هو فى كونه خبرا وأمرا ، ثم يراعى حال ذلك الخبر ، فانْ كان صدقا وتعرى عن سائر وجوه القبح فهو حسن ، وانْ كان

كذبا فهو قبيح بكل حال ؛ وليس يتعلق كونه صـدقا بالارادة ولا كونه كذبا أيضا ، فصار المراد يراعى حاله فى وقوعه على وجه يحسن أو على وجـه يقبح دون الارادة ، وذهب ابن الأخشيد الى أنّ القبيح يقبح بالارادة .

وذكر فى الكتاب ، أنّ من قال : انّ المراد يصير حكمة بالارادة ، والارادة تصير حكمة بالمراد ، / فيقتضى أن يتعلق كل واحـد منهما بصاحبـه ، فكذلك الحال فى القبيح ؛ وهذا بيّن اذا جعل علة قبح الارادة تعلقهـا بالمراد القبيح ، وجعل قبح المراد لأجل قبح الارادة ، وأظهر الوجـوه فى ذلك أن نفس الارادة تقبح بلا ارادة ، فكذلك الحال فى المراد ، فبطل ما قالوه .

ب١٠٨/٢

ثم ذكر من بعد أن ما يقع على وجه واحـد فالارادة لا تؤثر فى حاله بأن تجعله قبيحا ، فيخالف ما تؤثر الارادة فيه ، لأنها اذا قبحت فلا بد من أن يكون المراد قبيحا ، اذْ لولا قبحه لمـا قبحت الارادة (١) ، فلا تبقى مؤثرة والحـال هذه ؛ والواقع على وجه واحد هو رد الوديعة ، واختلف الشيوخ فى ردّها اذا قصد به الاختداع ، فقضى أبو على بقبح الرد ، وخالفه فيـه أبو هاشم وهـو الذى قال به أبو الهذيل ، وقالا : انّ الارادة تقبح دون المراد وهو الصحيح ، وذلك لأنه قد وقع ردا للوديعة ، وليس حال مَنْ رد الوديعة وقصد هذا الوجه المذموم بآكد حالا ممن لم يفعل ارادة له أصلا ، ومعلوم أنه لو لم يفعل الارادة فى ذلك ، لمـا أثر فى حال ردّ الوديعة ، فاذا أتى بارادة قبيحة فيجب أن (٢) تقبح، وهذا الخلاف ههنا كهو فى النظر والعلم اذا قصد بهما وجهـا قبيحـا ، وقد بينـاه فى موضعه .

— باب —

(فى بيان مقارنتها وتقدمها)

أعلم أنّ للناس فى الارادة مذاهب ثلاثة :امّا قولنا : انها يصح أن تتقدم ويصح أن تقارن . واما قول الجبرية انها لابد من مقارنتها ، لقولهم بأنها موجبة على نحو طريقتهم فى القدرة . واما قول البغداديين انها لابد من تقدمها مع قولهم بأنها موجبة ، ولكنهم بنوه على أصلهم أنّ العلة والسبب يجب تقدمهما ؛ وقول المجبرة أجرى على القياس مع القول بالايجاب .

(١) ناقصة من ب .

(٢) ب : الا تقبح .

والكلام فى هذا الباب يبنى على صحة تقدمها ، وذلك بين فيما يريده أحدنا من نفسه فى المستقبل وفيما يريده من غيره ، وحال أحدنا فى الكل موجودة على حد واحد ، فلا فضل بين من جعل ما قارن ارادة دون ما تقدم ، وبين من قلب ذلك ، فجعل المتقدم ارادة دون المقارن ، ونحو هذا هو الدليل على صحة مقارنتها ، فلا وجه لامتناعهم من ذلك ، وعلى ما نقوله يصح العزم على الأفعال لأنه ارادة مخصوصة (1) .

فأما القول بأنها موجبة ، فان جعلت كالعلل لم تصح ، لأنه يقتضى حدوث الحوادث بالعلل ، وذلك يخرجها عن التعلق بالقادر ، ولأن من شأن العلة / اختصاصها بالمعلول ، ولا يثبت هذا الاختصاص الا عند الوجود ، فكيف يكون علة فى المراد ، وهذا يوجب وقوف وجود كل واحد منهما على وجود الآخر ؟

١٨٣/أ

وبعد ، فكان لا يصح وجود الارادة مع أن المراد لا يوجد ، والا انتقض كونها علة ، وان جعلت كالأسباب ، اقتضى أن لا يصح أن يريد أحدنا فعل غيره ، وهذا يستمر فى كونها علة أيضا ، واقتضى أن الزمن يقع منه المشى اذا أراد بقلبه ، لأن السبب قد وجد ، والمحل محتمل ، ولا منع ، فلا بد من وجود المسبب ؛ وغير جائز أن يجعل المانع ما فى رجله من الزمانة — لأن هذا لو ثبت — لمنع غيره من تحريكه . وبعد ، فأحدنا قد يريد المسبب عن الكون والاعتماد ، فلو كانت ارادته سببا فيه ، لكان واقعا بسببين ؛ وهذا لا يصح ، فثبت بطلان الايجاب فيها ؛

فأما قول من جعل الأسباب مما يجب تقدمها فبعيد ، لأن من حقها أن تقارن المسببات الا عند منع ، لكونها مصححة لها ، وانما نقول فى بعض الأسباب ذلك لا لكونه سببا بل لشىء آخر على ما ذكر فى موضعه ؛

وأما تقدم العلة فأبعد ، لأن الذى يوصل اليها هو هذا الحكم المخصوص ، فكيف يجوز ثبوتها ولا هذا الحكم ؟ وهذا يوجب بطلان كونها علة ، ويخرجها عن أن يكون اليها طريق ؛ وعلى هذا لم يجز تقدم الحركة على كونه متحركا ، وكذلك العلم وغيره ، فاذا ثبت جواز كلا الأمرين فيها ، رجعنا الى أصل الباب فقلنا : ان ما يتقدم لا يغنى عن المقارن ، لأمر يرجع الى أن الذى يدعو أحدنا الى الفعل هو علمه بحاله ، وذلك بعينه يدعوه الى فعل ارادة له فى الحال ،

(1) وعلى ما نقوله ... مخصوصة : ساقطة من أ .

فما نقدمه لغرض من الأغراض لا يغنى عما تجب مقارنته على ما بينـاه . ويبين ذلك أن فعله يقع على وجه دون وجه بالارادة ، وما كان جهة للفعل فلابد من الاقتران ، وكل هذا انما يصح فينا ؛ فأما فى القديم — جل وعز — فقـد ذكرنا أن ارادته لا يصح أن تتقدم ؛ فأما اذا سألنا عن المؤثر من الارادات ، فالأصـل أنَّ مايتقدم الفعل المبتدأ ألا يؤثر فيه من حيث صحَّ فى ذلك الفعل ان يقع على وجه وصح وقوعه على غيره ، فلا بد من أن يقارنه ، الا أن تكون جملة أفعـال تتنزل منزلة الفعل الواحد ، كحروف الخبر وكجملة أفعـال الصـلاة ، فيريد الاخبار فى أول حرف من حروفه ، فهذا يجرى مجرى المقارن ويؤثر ؛ وقد تكون مقارنة المسبب الذى لا يتراخى مسببه فيحل / محل المقارن للمسبب ، وعـلى هذا يقع طاعة بالارادة المتقدمة . ب١٠٩/

وما أورده من صحة ارادتنا لفعل أنفسنا وفعل غيرنا فى الحال وفى المستقبل ظاهر ، وقوله : كان يجب أن يصـح أن تأمروا أنفسكم كما صـح أن تأمروا غيركم — انْ كان المقصد به اظهار هـذا القول مع الارادة — فصحيح ، ولكن لا يكون أمرا من حيث انه لابد من اعتبار ضرب من الرتبـة ، وهـذا فيه مع نفسه لا يمكن .

والثانى أن موضـوع الأمر هـو الدلالة على الارادة ، امّا على تحقيق أو تقدير ، كما نقوله فيمن تثبت حكمتـه ، فانَّ الأمر دليـل الارادة محققا ، وفى أحدنا دليل بضرب من التقدير ، وهذا ممتنع فيه مع نفسه ؛ وليس اذا صحَّ الأمر حسن ، فان لحسن الأمر شروطا غير حسن الارادة ، وعـلى هـذا يحسن من أحدنا أن يريد ممن لا عقل له ، ولا يحسن أن يأمره فلا يصح قياس أحـد الأمرين على الآخر ، وقد أتينا بأول الكلام على ما ذكره فى آخر الباب الا قوله : ان فى الناس من يجعل فعل أحدنا الارادة فقط / ، أو يجعلها والحركة جميعـا فعلين لنا ، أو يقول هى أولى الأفعال ، وأحال بذلك على باب التولد . ١٨٣/أ

— باب —
(فيما تنحلَّ به شبه المخالفين فى الارادة)

أعلم أنَّ القوم يوجبـون وقوع كل ما أراده الله تعـالى على أى وجـه أراده ، سواء كان من فعله أو من فعل غيره ، ويقولون : اذا كان ما هـو من فعله ، لو لم يقع على ما أراده لأدَّى الى الضعف والنقص ، فكذلك فيما يريده

من عباده ، وعلى هذا لم يفترق الحال فيما يجب أن نعلمه بين أن يكون من فعله أو فعل غيره ، فى أنّ فى زوال علمه بكل واحد من الأمرين نقصا فى كونه عالما ، والذى نقوله فى هذا الباب أنّ الذى يجب وقوعه فيما يريده تعالى على أحد وجهين : امّا أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل مَنْ ألجأه الى الفعل ، ولكل واحد منهما علة ظاهرة . أمّا فعل نفسه فلو لم يقع لأدى الى ضرب من المنع ، لعلمنا أنّ المريد للفعل من نفسه لا يدعوه الى هذه الارادة الا ما يدعوه الى المراد ، ومن له داع الى الفعل ثم لم يقع ، فانما لا يقع لمنع ، وليس الا فقد قدرة أو فقد آله ، أو فقد علم أو منع الغير اياه ، وشىء من هذا لا يصح فيه تعالى ، فلابد من وقوع مراده من فعل نفسه ، وقريب من هذا هو العلة فى وجوب أن يقع فعل الملجأ لأنه انما يكون ملجأ لسبب يفعله تعالى فيه ، وهو الذى يلجئه الى ذلك الفعل ، فلو جوزنا وجوده ولا يقع ذلك الفعل لخرج من أن يكون ملجئا ، وفى ذلك قدرته على ما يكون سببا للالجاء ؛ فاذا خرج الفعل عن هذين ، فليس فيه ما يوجب وقوعه لا محالة ، ولا اذا لم يقع يقتضى النقص ، وهو ما يريده من العباد على وجه الطوع والاختيار ، وبهذا يفارق العلم ، لأنه قد ثبت كونه عالما لنفسه ، فانْ لم يعلم بعض المعلومات قدح فى ذلك ، ولم يثبت أنه مريد لنفسه حتى يقال لابد من كونه مريدا لفعل غيره كما أراد فعل نفسه .

فأما اذا رجع القوم الى الشاهد ، ومثلوه بحديث السلطان وجنده ، فذلك مما لا يقع التسليم فيه على الاطلاق ، بل ننظر فاذا انتفى مراده منهم ، وهو من باب ما يعود نفعه وضرره عليه ، فذلك دلالة الضعف والنقص ، لأمر يرجع الى أنه لو استقل بنفسه فى تحصيل هذا الغرض أو قدر على حملهم على ذلك لفعله ؛ واذا كان ذلك مما يعود خيره وشره عليهم ، فعدم مراده لا يدل على ذلك ، على نحو ما نعلم لو أراد منهم الصلاة والصيام وغيرهما فلم يفعلوه ، وما يريده تعالى من العباد هو على هذا الوجه ؛ وذلك بأن يكون حجة لنا أولى ؛ وكيف يدل فقد المراد على ما قالوه ؟ ولو ثبت ذلك فى الارادة اعتبارا بالشاهد لدل مثله فى الأمر لأن حالهما سواء فى السلطان وجنده ، ومهما فصلوا بين الموضعين ، فصلنا بين الشاهد والغائب .

وبعد ، فقد ينتفى مراد المريد ، ولا يدل على ضعف ونقص كما نعلمه من حال الذّمى الذى يريد المسلمون قاطبة منه الاختلاف الى المساجد دون

البِيَع والكنائس ، ولا يدل فقد ذلك منه على ضعفهم أجمع ونقصهم وعجزهم ؛ وكذلك الحال فى الرسول عليه السلام وارادته الايمان من ضَعَفَةِ اليهود والنصارى وغيرهم .

وبعد ، فقد يقع مالا يحبه الله تعالى عندهم وما لا يرضاه ، ولم يدل على الضعف ؛ فكذلك الحال فى الارادة ، لأن الأمر فى كل ذلك فى الشاهد سواء ؛

١٨٤/ ا وبعد ، فعند كثير منهم ما أراد الله / من الكافر اكتساب الكفر وانما أراد كونه قبيحا فاسدا ، فقد وجد مالا يريده الله ، وذلك ينقض قولهم .

وبعد ، فلو كان فقد ما أراده دالا على ما قالوه من الضعف والنقص ؛ لكان أمر الله جل وعز الكافر بالايمان أمرا له بتضعيفه ؛ وكذلك ارسال الرسل تكون البعثة فيه ذلك ، فثبت فساد هذه الشبهة .

والذى أورده بعد ذلك فهو ما يحكى عن الملقب ببرغوث لأنه قال فى كتاب ب/١١٠ الارادة : لو أراد / بعد ان لم يكن مريدا ، لكان قد بدا له ، فيجب أن يكون مريدا لم يزل ؛ وهذا تعلق بعبارة متى كشفت عنها لم يحصل فيها معنى ، وذلك لأنه انْ عُنِى بالبداء ارادته بعد [1] مالم يكن مريدا ، فهو تعليل الشىء بنفسه ؛ وان أراد ما هو حقيقة اللفظ ، فذلك انما يصح فيمن يظهر له من حال الشىء مالم يكن ظاهرا من قبل ، وهذا يعود الى العلم ، ثم لا يقال فى العالم بالشىء بعد أن لم يعلمه : قد بدا له ، الا أن يكون قد تقدمت منه ارادة ، ثم عقّبها بكراهة أو كراهة عقبها بارادة ؛ وعلى هذا تكلم اليهود فى نسخ الشرائع ، والفصل بينه وبين البداء ، وتبين أنه لابد من تقدم الأمر أو النهى ، فاذا كان كذلك ، استحال فى المريد للشىء ابتداء أن يقال : قد بدا له ، وعلى هذا لا يقال فى أحدنا مثله ؛ ومتى علقوا البداء بالعلم ، وزعموا أنه لو كان عالما من قبل لكان مريدا ، فذلك خطأ منهم ؛ اذ المريد قد يريد مالا يعلمه ، وقد يعلم مالا يريده ، فلا تعلق لأحد الأمرين بالآخر ، فبطلت هذه الشبهة .

ومما يتعلق به القوم أنه لو كان مريدا بارادة محدثة ، لكان قد صح كونه مريدا بعد أن لم يكن مريدا ، ومعلوم أنّ ما صح كونه مريدا فى حال هو كذلك فى كل حال ، فيجب كونه مريدا أبدا ، فقولكم يؤدى الى استحالة كونه مريدا أبدا .

---

(١) ب : أن .

والجواب : انا يحيل كونه كذلك لم يزل ، لأنه وان لم يكن المرجع به الى كونه فاعلا ، فقد تضمن كونه فاعلا من حيث يقف على وجود الارادة ، وهى فعل من الأفعال ، فوجودها لم يزل محال ؛ ولا يجب اذا امتنع أن يكون مريدا لم يزل ، أن يمتنع فيما لا يزال ، لأن هذا يبطل بكونه فاعلا ، وليس تصحيح كونه حيا لكونه مريدا على الاطلاق ، بل لا بد من وجود الارادة ، فبطل ما ظنوه.

وقال القوم : لو لم يكن مريدا لم يزل ، لوجب كونه كارها لم يزل ، لأجل أن الحى لا يعرى عن هاتين الصفتين وأجروا الحال فيه تعالى فى تعاقب هاتين الصفتين المتضادتين عليه ، مجرى ما قاله أبو على فى المحل — أنه تتعاقب عليه الأضداد — ولم يقل أبو على فى الله تعالى مثل ذلك ، لأنه أوجب هذا لأمر يرجع الى المحل ؛ وعندنا أنه قد يجوز أن يخلو الموصوف من احدى الصفتين ، لا الى ضدها ، سواء كان ذلك جملة أو حيا أو محلا ، وعلى هذا صح فى أحدنا أن لا يكون مريدا لتصرف الناس فى الأسواق ولا كارها له ، وكذلك الجواب اذا أرادوا فقالوا : انا أن يكون مريدا أو كارها أو ساهيا فبنفى السهو عنه والكراهة ، لا بد من كونه مريدا ، لأنه قد يكون عالما بالشىء وليس بمريد له ولا كاره ؛ هذا ، وليس كونه ساهيا ، بضد لكونه مريدا فيراعى تضاد هذه الصفات ، فأن يثبت أن كونه ساهيا صفة له ، فهى ضد لكونه عالما ، ونحن نجيز خلو الحى من العلم وسائر أضداده ، وعلى هذه الطريقة يلزمهم فى القديم أن يريد ذاته ، لأنه لا يكرهه ولا هو ساه عنه .

١٨٥/أ وقد قال فى الكتاب : يجب فى أحدنا اذا صح سهوه عما / لا يتناهى أن يجوز أن يريد ما لا يتناهى ، لقولهم انه عند خروجه من السهو يدخل فى أن يكون مريدا ، فاذا كان ساهيا عما لا يتناهى ، فيجب صحة أن يريد ما لا يتناهى ، الا أن هذه الطريقة يصح أن يسأل عليها فيقال : لا يسهو أحدنا (١) عما لا يتناهى لأنه انما يسهو عما جرت العادة بأن يعلمه ، وليس هذه حال ما لا يتناهى .

فأما قول من يقول : اذا أراد بعد أن لم يكن (٢) لزم فيه التغيير فقد مضى من قبل ، وكذلك اذا قال : لو أراده بعد أن لم يرد لأراد بارادة حادثة ، وهذا يقتضى كونه مريدا لارادته ، ثم كذلك فى كل حال حتى يريد ما لا يتناهى ؛ فانا قد بينا أن المريد لا يريد ارادته ، لأنها غير مقصورة فى نفسها ، ويريد نفس المراد،

(١) ناقص فى ا .
(٢) ب : يرد .

ولو كان ذلك شبهة فى كونه تعالى مريدا بارادة حادثة ، لكانت شبهة فى أن يريد أحدنا بارادة حادثة .

وأورد بعد هذه الشبهة شبهة تصلح أن يوردها الملحدة على قولنا انه مريد بارادة ، فيقولون : لو كان تعالى غير فاعل لم يزل لكان قد أراد كونه غير فاعل ، وانما يريد ذلك عندكم بارادة ، فيجب كونه فاعلا لها لم يزل ، فيعود القو بأنه غير فاعل لم يزل الى أنه فاعل فيما لم يزل ؛ وهذه شبهة ساقطة ، لأن الارادة لا تتعلق بالنفى ، فلا يصح من المريد أن يريد كونه غير فاعل ، ولو كان ذلك شبهة ، لوجب فى أحدنا أن يكون فاعلا فى كل حال للارادة : اما للفعل أو لأنْ لا يفعل ، وقد عرفنا خلافه فبطل ما قالوه ؛

فأمّا ادّعاؤهم اجماع الأمة على قول : ما شاء الله كان ، فبعيد" ، لأنه ما نعرف ذلك الا عنهم وعن أضرابهم . وأبعد من ذلك قولهم : وما لم يشأ لم يكن؛ ولو ثبت الاجماع فى الأول لم يكن من الباب الذى تعرف مقاصد المُجْمِعين فيه ضرورة ، واذا لم يعرف ذلك ، صح أن يتأول على وجه يمكن ، فانه على كل حال ب١١١/ لا يزيد على آية من الكتاب أو على سنة من الرسول صلى الله عليه ويكون / تأويله أن ما شاءه من أفعاله فلا منع دونه ؛ ويبين هذا أنه وارد مورد المدح ، وانما يثبت المدح فيما هذا سبيله ، ولا بد لهم من ضرب من التأويل لقولهم أو لقول بعضهم : انّ الله ما شاء اكتساب الكفر ، وانما أراد أن يكون قبيحا فاسدا ، فقد كان على المذهب ما لم يشأه الله ؛ فاذا ساغ هذا التأويل فكذلك ما قلناه .

فأما قولهم : انّ مَنْ قدر على المنع من شىء فلم يمنع ، فهو مريد له . فالجواب : أن خلافه يعرف باضطراره ، فانّا لا نريد من اليهودى الاختلاف الى الكنيسة ونقدر على المنع ، ومع هذا فلا نريده ، وعلى هذا يكف أحدنا فى كثير مما يشاهده من المناكير عن انكاره والمنع منه مع القدرة ، ولا يدل هذا على ارادته ، وانما لا يمنع لأنه لا يعتقد وجوبه عليه عقلا ، وبعد ورود السمع ربما أخل بالواجب عليه ، وربما عرض فيه ما يغير حاله فى الوجوب ، فكيف أحالوا فى القادر على المنع من شىء الا أن يكون مريدا له ، اذا لم يمنع .

فأما قولهم : لو لم يرد المعاصى لوقعت ، شاءها أم أباها ، على ما قاله ابن أبى بشر ، وهذا من صفات المغلوبين المقهورين ، فبعيد ؛ لأن الاباء فى أصل اللغة هو

المنع ، فتقول : فلان أبى الضيم ، وأبى فلان أن يظلم ، أى منع من ضيمه وظلمه ؛ وقد يستعمل فى الامتناع أيضا فيقال : سألته فأبى أى امتنع ، وعلى الأول يقول تعالى (وَيَأْبَى اللهُ الاّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ) (١) فاذا كان كذلك فكيف يجب فى الحى اذا لم يرد شيئا ان يمنع منه أو يمتنع ، وكيف يلتأم الكلامان ، فصاروا متعلقين بهذه العبارة ، ومهما أرادوا أنه أباها أى كرهها فالمعنى صحيح ؛ ولكن لا يقال أبى فلان كذا بمعنى كرهه ، ولولا / ذلك لصح أن يقال فى الضعيف انه يأبى الظلم لأنه كالقوى فى كراهة أن يظلم .

١٨٦/أ

فأما تناولهم هذه المسألة على مسألة المخلوق فعجيب ، لأن هذه المسألة من فروع المخلوق ، ولو ثبت أنه تعالى هو الخالق ، لكان الكلام فى مسائل العدل كلها لغوا ، فمع الخلاف فى ذلك كيف يقال هذا القول ؟

وعندنا أنه لو كان الأمر فى المخـلوق على ما يقولونه ، لوجب أن يكون تعالى مريدا لكل حادث ، لأنه امّا أن يكون الحادث فعله أو فعل غيره ، فلا بد اذا خلق الكل أن يكون مريدا للكل ، هذا وان كنا نقول : انّ على مذهبهم يجوز صحة الفصل بين فعله الذى يخلقه وبين فعل العبد الذى يخلقه ، فيريد فعل نفسه ولا يريد فعل عباده مع أنه خالق للكل ، كما أنه قد صح عندهم أن يأمر بفعـل العباد وينهى وان لم يصح ذلك فى فعل نفسه ؛ وقد ألزموا أنْ يصح أن يخلق أفعالنا ولا يريدها ، لأنه ليس من حكم الفاعل للشىء أن يكون مريدا له لا محالة، ولكن ذلك لا يكاد يستقيم ، لأنه اذا علمه وهو مقصود فى نفسه وجب أن يريده؛ وألزمهم فى الكتاب أن يكون تعالى انما يريد من أفعال عباده ما يتعلق بخلقه ، لأنهم علقوا ارادته بخلقه ، وقد قال القوم : بأنه يريد سائر جهات الفعل ، وانْ لم تكن مخلوقة كنحو كونه اكتسابا ، ومتى قالوا بذلك فقـد أجازوا وقـوع ما لا يريده الله ، وهذا انْ قالوه كان الالزام (٢) صحيحا ، ولكن القوم قد جعلوا جهات الفعل كلها حدوثا وخلقا ، فيجب أن يكون مرادا من كل جهة .

قالوا : ان اجماع الفقهاء على أنّ الحالف اذا استثنى بمشيئة الله فى قضاء الدين أو غيره لم يحنث ، فلو كان ما لم يقع من قضاء الديون مرادا لله ، لوجب أن يكون الحالف حانثا . وكذلك فالايقاع فى العتق لا يقع اذا علّق بمشيئة الله،

(١) سورة التوبة آية ٣٢

(٢) زيادة فى أ .

وقد شاءه الله عندكم ، فيجب أنْ يقع العتق لا محالة اذا قال : أنت حر انْ شاء الله ، فيوردون من هذا الجنس .

واعلم أنَّ الأصل فى هذه اللفظة ، أنها لا تقع موقع الشروط بدلالة دخولها فيما مضى كدخولها فيما يستقبل ؛ وانما تدخل فى الكلام للوقف (1) عن النفاذ وتفارق ذلك اذا علقه بمشيئة زيد ، لأنه يصلح أنْ يكون شرطاً . اذْ الشرع هو الذى غيَّر حال هذه الكلمة عن النفاذ الى الوقف ، فعلى هذا لا يقع الحنث ولا الطلاق والعتق ؛ واذا قال : انْ شاء زيد فلا بد فى الطلاق اذا وقع عند قول زيد: قد شئت الطلاق ،من أن تتعلق هذه المشيئة بما هو فعل ، وليس ذلك الا فى اعتدادها أو منعها للزوج عن الاستمتاع بها ، فأمَّا اذا عنى بذلك زوال النكاح فذلك نفى لا يصح أن يراد . فأما الحسن رحمه الله فقد ذهب الى أنَّ ذلك يقــع لغوا فى الكلام ، وتطلق المرأة ويعتق العبد ، لأنَّ قوله : أنت حر ايقــاع ، وقوله انْ شاء الله يقتضى مشيئة مستقبله ، وما يستقبل لا يؤثر فى الحاصل . وأمَّا أبو على فانه قال : متى قصد الحالف ما هو مشيئته فى الحقيقة وجعله شرطاً حنث ، واذا لم يرد هذا فانما يورده وكلامه فيه محتمل ، فيجوز أن يريد انْ شاء أن يبقينى ، أو يسهل سبيلى اليه أو يلطف لى فيه ، فلا / يحنث ، لأنه اذا لم يوجد هذا الفعل تبين أنه تعالى ما لطف فيه ، وان كان انما لم يفعل ، لعلمه بأنه لا يقع (من) عبده ذلك فلهذا لا يحنث ، ويقول : لا يمكن أن يدعى فى ذلك مخالفة الاجماع ، لأن هذا التفصيل لم يحك عن الفقهاء ؛ وفى أهل البيت كالقاسم وغيره من الأئمة عليهم السلام من جعل ذلك من باب ما ينظر الى صلاح المرأة فى طلاقها ونكاحها ، وفى عتق العبد أو رقه ، فانْ كان الصلاح / فى ذلك وقع ، والا لم يقع ، وعلى كل حال فانْ كانت اللفظة واردةً مورد الشرط لم تصح على مذهبهم ، لأنها تقتضى الاستقبال ، وعندهم أنه تعالى مريد لم يزل ، فبطل ما قالوه .

ب١١٢ ، ١٨٧/أ

(1) أ : الموقف .

الكلام فى القرآن
وسائر كلام الله تعالى
ــ باب ــ
فى حقيقة الكلام

اعلم أن وجه (١) ايصال ذلك بباب الارادة أن الكلام عندنا من جملة أفعاله كالارادة ، فلا يصح كونه مريدا لنفسه ولا بارادة قديمة ، بل يتبع كونه مريدا كونه فاعلا ، فكذلك الحال فى كونه متكلما لا يصح أن يكون للنفس ، ولا بكلام قديم ، بل يتبع فعله الذى هو الكلام ، والمخالفون لنا قد أجروا ذلك على نحو مذهبهم فى الارادة ، ونحن وان (٢) فرّقنا بين كون المريد مريدا وبين كونه متكلما من حيث لا حال له بكونه متكلما ، وله بكونه مريدا حال ، فهما من الوجه الذى ذكرناه متفقان ، ولم يكن للكلام فى هذا الباب معنى لولا أنّ القرآن هو دليل على الأحكام الشرعية ، ولو لم يكن فعلا من أفعاله ــ جل وعز ــ ، لما دلّ ، فوجب عند ذلك أن نبين حكمه .

وقد بدأ بحدّ الكلام فجعله ما يحصل من الحروف المعقولة ، له نظام مخصوص . والأصل فى ذلك أن الشىء لا يصير معقولا باسمه ، بل يجب أن يكون معقولا أولا ثم يتبعه الاسم ، فصارت الفائدة فى المسمّى غير معقودة بالاسم ، فاذا لم يعقل الشىء امتنعت تسميته باسم ، وصار ذلك بمنزلة قولنا : عالم ، لأنّا ان لم نعقل صحة الفعل المحكم لم يجز أن نعبر عنه بقولنا : عالم ، فاذا ثبتت هذه الجملة فيجب أن يتقدم لنا العلم بما نريد تسميته بأنه كلام ، والذى عقلناه فى ذلك هو الحروف التى تنتظم ، فالحروف هى معقولة ونظامها معقول ، لأنه اذا تكلم أحدنا « فى هذا الوقت (٣) » بحرف ثم انقطع عنه الحرف الثانى فأتى به بعد زمان ، لم يعد ما فعله كلاما ، فما جرى هذا المجرى هو الذى نعرفه كلاماً ونسميه كذلك ، وعلى هذا لو نطق بحرف واحد فقط لم يعد متكلما ، ولا عُدّ ما فعله كلاما ، وهذا الحدّ أولى وأسلم من قول مَنْ قال : هو الحروف المنظومة والأصوات المقطعة ، لأن فى ذلك اخراجاً لما يتألف من حرفين من أن يكون كلاماً ، وفيه أيضا ضرب من التكرار ، فانّ الأصوات المقطعة هى الحروف لا غير ، وفيه

---

(١) ساقطة من ب .
(٢) أ : اذا .
(٣) فى هذا الوقت : ساقطة من أ .

أيضا أنه لا يسلم على قول بعض الشيوخ ، فإنّ أبا على يمنع أن يكون الكلام من جنس الأصوات ، فاذا اقتصرت على ذكر الحروف فقط ، سلم على مذهبه أيضا ، وليس يضير أن لا نجد السبيل الى بيان أقل ما هو كلام ، اذا كنا قد عرفناه على الجملة ، كما لم يضر الجهل بتحديد أقل ما يكون فعلا محكما دالا على كون فاعله عالمـا ، وعلى أنّ المقصد بهذه الجملة هو الكلام فى القرآن ، وهو قد بلغ حدّ الكلام بلا اختلاف فثبت ما نريده .

فأمّا قول من طعن على ما ذكرناه من وجوب أن يكون الكلام من حرفين أو من حروف بقوله انّ الحرف الواحد قد يكون كلاما ، كقولهـم ق ، ع وما شاكلهما ، وبقوله انّ أهل النحو قد قسموا الكلام الى أقسام ، جعلوا أحـدها الحرف ، فكأن الحرف الواحد عندهم كلاما ، ويوجب عليكم أيضـا أن تثبتوا الكلام كلاما ، وانْ لم يفد بأن توجد فيه هذه الصفة التى ذكرتموها .

فالجواب عنه : أنّ طريقتهم تقتضى المنع مما سأل عنه ، لأنه لا بد من شىء يقع به الابتداء ، ومن شىء يقع عليه الوقف والسكون ، فكيف يجوز هـذا فى الحرف الواحد ؟ ويبين هذا أنهم فى غالب أحوالهم / يجعلون الكلام ما يفيـد ومجرد قولهم ق ، ع لا يفيد ، فلم يصح أن يكونا كلامين ، وكان غرضهم بقولهم فى أقسام الكلام : وحرف جاء لمعنى أن يثبتوا : ما اذا تآلف بعضه الى بعض كان كلاما ، لا أنهم أرادوا أن الحرف بمجرده هو كلام لأنهم فى الاسم أيضا لايجعلونه كلاما الا بعد أن ينضاف اليه الفعل ، أما ما لا يفيد فقد سموه كلاما ، ولكنهـم انما تكلموا فى أحكام ما قد وقعت المواضعة عليه ، لا فيما يسمى كلاما مطلقا .

١٨٨/أ

فأمّا القول بأن الكلام هو ما يفيد ، فذلك مما انْ جرى فى بعض كلام أبى هاشم فهو غير صحيح ، والا لزم فى كل ما يفيد أن يكون كلاما كالاشارة وعقد الأصابع والكتابة ، فأما من زعم فى الكلام أنه خارج عن الحروف المسموعة ، وأنه معنى فى النفس ، فقد أبعد ؛ لأنه امّا أن يثبت هذا المعنى بالضرورة فقـد كان يجب أن نعرفـــه ، أو بدلالة فيجب أن تذكـر ، وعـلى أنه كان يجب أن لا يمتنع وصف أحدنا بالسكوت والخرس مع كونه متكلما ، لأن المعنى الذى فى النفس لا يصح أن يمنع من الخرس فى اللسان أو من السكوت فيه ، وقد / عرفنا خلافه ، وليست تسمية أحدنا بذلك وهو ساكت على طريقة اللغة ، بل هى

ب/١١٣

على جهة الصياغة ، كما يقال : خياط ونجار وان كانا غير فاعلين فى الوقت ، فلا يقدح فيما نقوله .

ومتى جعل القوم الدلالة على اثبات المعنى فى النفس ظهور هذا المسموع فالذى يتعلق به هذا المسموع هو العلم به أو القصد اليه أو الفكر فيه ، وليس الكلام عندهم بشىء من ذلك ، والذى يفعله أحدنا قبل اظهار هذه الحروف من كلام يديره فى نفسه أو حروف يقطّعها ، فذلك هو من جنس ما يظهره ولكنها حروف خفية ، ولو كان معنى فى النفس لما احتيج الى ضرب من التقطيع كالعلم والارادة وغيرهما ، وبعد ، فلولا أن الكلام هو ما ذكرناه لكان لا يتصور فى نفسه ما هو على شكل هذه الحروف ، فهذا من أدل الأشياء على أنه من جنس ما يظهر، وأنه ليس بمعنى فى النفس ، كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة لأنه تصور فى نفسه أشكال ما يكتبه ، ولم يكن لأحد أن يجعل الكتابة معنى فى النفس .

فأمّا قول القائل : فى نفسى كلام فالغرض به اينا ؤه عن عزمه على ذلك ، وهو بمنزلة أن تقول : فى نفسى لقاء زيد أو الخروج الى مكة ، فلا متعلق لهم بذلك ، وأما قوله تعالى « يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ [1] » فقد تعلقوا به فى أن الكلام هو فى القلب . وهذا بعيد ، لأنه قد يحتمل قوله ما ليس فى قلوبهم العلم به والقصد اليه ، فالآية مجملة ولا بد من حملها على ما ذكرنا لأنها واردة فى بيان المنافقين ، هذا ، ولو استدللنا بهذه الآية لكنا أسعد حالا منهم ، لأنه تعالى قد جعل محل القول الفم ، ومذهبهم خلاف ذلك ، فثبت أنه يرجع به الى هذه الحروف .

فأما قولهم : انّ الكلام ما قام بالمتكلم فجهالة ، لأنه قد يقوم بالمتكلم ماليس بكلام ، فانّ القدرة تقوم به عندهم ، وكذلك العلم وغيرهما ، فيجب أن يحدّ الكلام بما يخصه لا بما يشاركه فيه غيره ، وبعد ، فالشىء يجب أن يكون فى نفسه معقولا قبل الاضافة ، ثم يضاف الى الغير ، فأما أن يعرف بالاضافة فباطل، وعلى هذا لو لم يعقل الولد والدار واليد وغير ذلك لم يصر معقولا بالاضافة ، فكذلك كان يجب فى الكلام .

واعلم أنّ القوم على فرق ، ففيهم من يجعل كلام الله هذا المسموع ،وكذلك ١٨٩/أ يجعل كلام أحدنا ما هو بهذه الصفة ، ولكنه يقول / فى كلامه تعالى خاصة انه غير مخلوق ولا محدث ، ويقر فى كلامنا بذلك ، فهؤلاء هم الحشوية ، والى ذلك ذهب أحمد بن حنبل ، وحدثت بعدهم فرقة تُعدّ عندهم أن يكون كلامه تعالى

(١) سورة آل عمران آية ١٦٧

من جنس هذه الحروف ، ثم لا يكون محدثا ، فقالوا : كلامنا هو من جنس هذه الحروف (١) وهو محدث ، ولكن كلامه ــ جل وعز ــ مخالف لكلامنا ، كما أنه متكلم مخالف للمتكلمين منا ، كما قاله ابن كلاب . ورأى ابن أبى بشر أنّ المخالفة بين الشاهد والغائب فى الحقائق لا تمكن ، فقال فى الكلام : انه معنى فى النفس شاهدا وغائبا ، فبالغ فى الجهالة وخرج عن المعقول فى اثبات الكلام على كل وجه ، والذين قبله أثبتوا الكلام فى الشاهد معقولا ، ولكنهم أثبتوا فى الغائب ما لا يعقل ، والأولون أعقلونا ما هو الكلام شاهدا وغائبا ، ولكنهم جهلوا من حكمه ما هو ظاهر وهو الحدوث والخلق ، واذ قد بينا حقيقة الكلام فله تعلق بالمتكلم ، فلا بد من بيانه .

باب
فى حقيقة كون المتكلم متكلما

اعلم أنّ المتكلم عندنا هو فاعل الكلام ، وانما نعرف أنّ هذه حقيقته بمثل ما به نعرف فى شىء من أسماء الفاعلين أنه يفيد فعلا من الأفعال ، وهذا نحو الضارب والكاسر والمنعم وغيرها ، ومعلوم أنّ الطريق الذى به تثبت هذه الأوصاف مفيدة للفعلية ، أنك لا تعلم كذلك الا عند وقوع هذه الأفعال منه بحسب أحواله ، فانْ لم يُعرف ذلك لم يعرف متكلما ، ومتى عرفت هكذا عرفت متكلما ، فجرى مجرى ما ذكرناه ، ولأنه لو لم يكن معنى المتكلم أنه فاعل الكلام ، لما صحّ أنْ يؤثر حاله من نحو كونه مريدا وكارها فى خطابه ، فيصير أمرا وخبرا ونهيا لأن حالته لا تؤثر الا فيما هو فعل من أفعاله ، ولأنه اذا وجب تعلق كلامه به ، ثم لم يصح أن يثبت شىء من وجوه التعلق الا الفعلية ، فقد لزم ما نقوله . وخلاف من خالف فى ذلك لا يخرج عن وجهين :

امّا أن يكون خلافا من جهة المعنى ، أو من جهة الاسم ، وأقوى وجوه الخلاف من حيث المعنى أن نجعل المتكلم من له حال بالكلام ، أو نجعل المتكلم محل الكلام أو ما حل الكلام بعضه ، سواء كان من فعله أو من فعل غيره فيه ، فأمّا اذا قيل مَنْ لولاه لما وجد الكلام فرجوع الى الفعلية ، ومتى قيل من قام به الكلام ورجع بالقيام الى البقاء ، فذلك باطل لأنه لا يبقى الكلام .

---

(١) ثم لا يكون ... الحروف : ساقطة من ا .

وأما الخلاف من جهة العبارة فهو أن نقول : انّ المتكلم من ظهر به الكلام أو سمع منه أو وجد فيه اذا زال خرسه أو سكوته .

أما القول بأن له بكونه متكلما حالا فلا يصح ، لأن اثبات حال لا توجد من النفس ، ولا تدخل تحت الادراك ، ولا يثبت لها حكم ، يؤدى الى الجهالات ، وما يمكن من أحوال أحدنا الموجودة من النفس ، فهو ككونه مريدا ومعتقدا وغير ذلك ، وليس لكونه متكلما فى ذلك مدخل ، والحكم الذى يصلح أن يذكر فى هذا الباب هو مأتى هذه العبارة ، وهذا مضاف الى كونه قادرا على هذه الحروف / ، وكونه عالما بكيفية ترتيبها وقاصدا الى ايرادها ، فمن أين اثبات حالة أخرى ؟

١١٤/ب

وبعد ، فكان يجب صحة العلم بالذات على هذه الحال من دون العلم بالكلام على جملة أو تفصيل ، لأن هذه سبيل ما يوجب للموصوف حالا كالعلم وغيره ، وبهذا يفارق أسماء الفاعلين وأسماء الاشتقاق ، كقولنا أسود وفاعل ، فلما ثبت أنه لا يعلم متكلما الا بعد العلم بالكلام على جملة أو / تفصيل ، دلّ على أنه لاحال له بالكلام .

١٩٠/أ

وبعد ، فاذا ثبت أنه يرجع بكونه متكلما الى فعله للكلام ، فلو كانت له حال بذلك ، لكان له بكل ما يفعله حال ، وقد عرفنا خلاف ذلك ، وأيضا فكان لا يصح أن يوجد كلامه فى الصدى ، لأن ما يوجد فى الغير لا يكتسب الحى به صفة ، ولا يصح فى الصدى أن يكون هو المتكلم لأنه ليس بحى ، ومن قال بهذا المذهب لا يجعل محل الكلام ، هو المتكلم .

وبعد ، فكان يجب لو خلقت للواحد منا ألياف وقدرنا تضاد الحروف ، أن يتعذر عليه التكلم بحرفين ضدين ، لوجوب كونهما على صفتين ضدين ، وليس يمكن المنع من ذلك الا بأن يقال : ان ذلك غير مقدور لله ، ولا وجه يمتنع لأجله لأنه كما جاز أن يخلق له عينين وأذنين فقد كان يجوز أن يخلق له لسانين ، ولو خلقهما له وفيهما القدرة لصح أن يفعل الكلام بكل واحد منهما اذ حاله معهما سواء ، فان تعذر تكلمه بأحدهما ، وكذلك بالآخر ، ولو فعل بهما حرفين ضدين ، وكان له بكونه متكلما حال ، للزم أن يحصل بهما على صفتين ضدين ، لأن ما يوجب حالاللجملة ، لا يفترق بين أن يكون المتضاد

منهما موجودا فى محل واحد أو فى محلين ، كما نعرفه فى العلم والجهل فثبت بهذه الجملة فساد ما قالوه .

فأما الوجه الثانى من الخلاف ، وهو أنّ المتكلم محلّ الكلام ، فهذا يقتضى أن لا يكون ههنا متكلم أصلا ، لأنّ الجملة موصوفة بذلك ، والكلام لا يحل فى جميعها ، ومتى قالوا : هو محل الكلام أو ما حلّ الكلام بعضه ، اقتضى فى بعض اللسان أن يكون هو المتكلم لأنه ليس يحل ما هو كلام فى جميع اللسان ، ومتى اقتصروا على أنه محل الكلام ، لزم فى اللسان أو فى بعضه أن يكون متكلما لحلول الكلام فيه ، بل أقل الكلام حرفان ومحلهما لابد من أن يتغاير ، فكيف تثبت المتكلم متكلما ثم يلزم أن ترجع أحكام الكلام الى المحل من الوصف بالقذف وبالصدق والكذب ، وأن يتوجه عليه الحد والذم والعقاب وغير ذلك ، وقد عرفنا أنّ الأمر بخلافه ، فثبت أنه الفاعل للكلام .

فأمّا ما يتصل باللغة ، فلا شبهة فى أنه لا يوصف متكلما الا من فعل الكلام ، ألا تراهم اذا اعتقدوا وقوع الكلام من واحد بحسب قصوده ودواعيه سموه متكلما ، فلو لم يكن المتكلم عندهم مَنْ هذا وصفه لما صح ذلك ، فجرى هذا مجرى سائر أسامى الفاعلين ومعلوم أنالأسامى تتبع اعتقاداتهم، وقد وجدناهم يسمّون الكلام المسموع من المصروع بأنه كلام الجن ، فيضيفونه الى الجن ، للاعتقاد الذى ذكرناه ، ولو عرفوا أنه واقع من المصروع ، لما جعلوه الا كلاما له دون الجنى .

فقول من قال : انه يسمى متكلما مَنْ ظهر منه الكلام — انْ أريد به طريقة الفعلية — فصحيح ، والا فلا يصح ، وعلى هذا لو أوجد الله الكلام فى لسان أحدنا ، لكان تعالى هو المتكلم به دونه ، كما أنه المتكلم بما فى الشجرة دونها ، وانما يعرف فى هذا الكلام أنه فعله تعالى لعلمنا أنه حادث على وجه لا يصح وقوعه الا منه .

فأمّا أن نعلم (١) تعلق الكلام به من جهة المشاهدة ، فمتعذر لاستحالة ذلك عليه تعالى ، فأمّا مَنْ جعل اضافة الكلام الى المتكلم من حيث أنه قام به ، وأراد بالقيام الحلول ، فقد أبطلناه ، واذا أراد الدوام والبقاء فقد عرفنا أن الكلام لا يصح عليه البقاء ، ومتى قال أردت أنه يوجد به فذلك محتمل للفعلية ،

(١) ب : ان لم نعلم .

١٩١/أ ومحتمل / للحلول ، ومتى فسروه بأن الغرض أنه لولاه لما وجد كلامه ، فلولا علمه وخبرته وقدرته لما وجد كلامه ، فيجب أن يكون قائما بهذه المعانى .
فأما مَنْ قال : انّ المتكلم من له كلام ، فهذه الاضافة محتملة لوجوه ، قد يراد بها طريقة الملك كما يقال له : عبد وفرس وقد يقال له كذا اذا اتصل ذلك به ايصال خلقه ، كما يقال له يد وله رجل الى غير ذلك ، وقد يقال له كذا اذا فعله ، فيجب أن يفسروه بما هو أوضح .

باب
فى ذكر جملة من أحكام الكلام وأحواله

أعلم أنّ جنس الكلام هو الصوت ، فاذا وقع على وجه فهو كلام ، هذا هو اختيار أبى هاشم ، وقد قال أبو على : انه جنس غير الصوت ، والدلالة على أنه والصوت سواء هو أن نقول : لو كان غير الصوت لصح وجود الصوت المقطع ولا كلام ، أو الكلام من دونه لأن ذلك أمارة الجنسين ، فاذا لم يصح انفصال أحدهما عن الآخر ولا تعلق ، دل على أن الجنس واحد ، وبهذا كلم أبو على — رحمه الله — أبا الهذيل فى نفى أن يكون الافتراق معنى زائدا على الكونين الى ما شاكل ذلك ، فيجب أن يكون المرجع بهما الى شيء واحد ،
ومن أحكام الكلام أنّ البقاء عليه يستحيل لأنه اذا رجع به الى الصوت ، ١١٥/ب ثم قد عرفنا استحالة البقاء على الصوت ، فكذلك / الكلام ؛ وقد خالفت الكرّامية فى بقاء الأصوات وفى غيرها من الأعراض ، ودليلنا على ذلك أنه كان يجب أن يدركه فى الحال الثانية على حد ما أدركناه أولا ، لأنّ بقاء الباقى فيما هو مدرك لا يخرجه عن صحة (١) الادراك من حيث يدرك على ما يختص به من الصفة التى لا تزول فى حال البقاء ، ولو كنا مدركين له فى الثانى كادراكنا له فى الأول ، لاضطرب على السامع ما يسمعه ، فكان لا يكون المسموع زيدا أوْلى من يزد أو أولى من ديز ، وانما يترتب عند هذا الضرب من الترتيب لا لوجه سوى أنه عند سماعه للياء قد عدمت الزاى ، وعند سماعه للدال قد عدم الحرفان جميعا ، ونفس هذا يدل على أنه ليس بجسم والا كان يصح بقاؤه فلا يدرك على الترتيب المعروف ، ومتى قيل بتنقل محالّه على الترتيب ، فهو بناء على أنه باق وفيه الخلاف ، ثم كان يصح انتقال محلّه الى الأذن على ضرب من الاختلاف فيتشوش على بعض السامعين كيفية ما يسمعه ، وحتى يلزم أن ينتقل الى بعض السامعين طرف مما يحدث دون ما زاد عليه ، وكل هذا يزيل الثقة بما يسمعه ،

(١) ناقصة من ب .

وعلى أنه لو كان جسما لقدرنا على الأجسام كلها لقدرتنا على الحروف ولرجوع أحكامها الينا ، وقد ثبت أنه لا يقدر أحدنا على الأجسام ، فيثبت بهذه الجملة أنه لا يبقى وأنه ليس بجسم .

فأما كيفية ادراكه فمخالفة لادراك الحرارة والبرودة وللطعوم والروائح ومشبهة لادراك الألوان من حيث يدرك الصوت بحيث هو كما يدرك اللون ، ولا يحتاج فى الصوت الى انتقال محله على ما قاله أبو على أولاً ، وان كان قد رجع عنه وعلى ما قاله أبو القاسم وغيره ، ولسنا ننكر صحة ادراكه اذا انتقل محلّه الى صماخ الأذن ، ولكنا لا نجعله شرطا حتى لا يدرك الا كذلك ، ودليلنا فيه ما قد ثبت أنا نفرق بين الجهات التى يوجد فيها الكلام مع سلامة الأحوال ، ولو أدركناه بانتقال محله ، لكنا لا نعرف ذلك على طريقة واحدة كما لا نفرق بين الجهات التى جاوزتنا أجسام حارة أو باردة الا اذا رأيناها بأعيننا . فأما / اذا لم تكن الحال هذه ، جوّزنا أن نكون جاوزنا من جهة يمنة أو يسرة فعرفنا أنها تدرك بطريقة انتقال المحل ، وليس كذلك الحال فى مسألتنا ، فيجب أن يدرك بحيث هو ، ولولا صحة ما ذكرناه لأجزنا مع سلامة الأحوال أن لا ندرك كثيرا من الأصوات لعدم الانتقال ، أو يدركه بعضنا دون بعض لثبوت الانتقال اليه دونه ، الى غير ذلك من ضروب الالزامات المذكورة فى مواضعها ، وأى شىء ذكروه ثانيا يدل على أنه قد يدرك الصوت بطريقة انتقال محله ، وهذا مما لا ننكره ، واذا امتنع ادراكنا للصوت عند هبوب الريح فى خلاف جهة الكلام ، فلأجل أنه يصير هذا الهواء كالحجاب ، والشرط فيه زوال الحجب ، فاعتبر جميع ما يوردونه هذا الاعتبار .

١٩٣/أ

وأما ما أورده من كون الكلام دليلا وكيفية الشرط فيه ، فالأصل فى ذلك أن نبين الشرط الذى معه يفيد ، والشرط الذى معه يدل ، وليس للجنس تأثير فى كونه مفيدا ، ولا فى كونه دليلا وعلى هذا تثبت الجنسية فى المهمل وفى كلام من لا يدل كلامه على شىء مما يتناوله ، فلا بد اذن فى كونه مفيدا من وقوع المواضعة عليه ، وصورة المواضعات بين الناس معروفة ولا بد فيها من ضرب من الاشارة ، ولو لم يكن فى هذا الباب الا ما يكون من الصبى ووالديه ومن يدبّر أمره فى تلقينه الأسماء والألفاظ التى اذا تكررت عليه علمها لكفى ، وليس هذا التواضع بموقوف على الكلام ، بل قد يصح (١) وقوعه على ما يجرى مجراه من الحركات وعقد الأصابع والكتابة وغيرها ، ولكن باب الكلام أوسع ، والتركيب فيه أكثر .

---

(١) ب : قد صح .

فلما أراد الله أن يجعل الخلق بحيث يتمكن كل واحـد منهم من تعـريف الغير ما فى نفسه والتعرف منه ما يريده ، جعـل لهم سـبيلا الى التكلم بهـذه الحروف ، وأن يتصرفوا فى تركيبها على ما أرادوه ، فيفيدوا بها سائر الأغراض ، وحلّ الكلام فى اتساعه فى الوجه الذى ذكرناه محـلّ التوقيت بطلوع الشمس واختلاف حركاتها لـما كانت ظاهرة لكل أحد ، فاتسع بخلاف غيره .

ولا بد من أن يكون ابتداء اللغات مواضعة ليصلح من بعد أن يخاطبنا الله ببعض ما تواضعنا عليـه ، فنعرف به مراده ، ويكون التوقيت مرتبـا على ذلك على ما بيّن فى موضعه ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، وجب أن يقف كونه مفيدا على المواضعة ، ولهذا اذا جهلنا مواضعة قوم لم يمكننا أن نستفيد بكلامهم شيئا ؛ فاذا حصلت المواضـعة على وجـه مخصوص وأتى المتكلم بالكلام على حـد ما تواضعوا عليه ، وقصد به شيئا مخصوصا ، دخل كلامه فى أن يكون مفيدا ، وشرط الافادة أن يترتب على وجه مخصوص كترتيب اسم على اسم أو فعل على اسم ، فأمّا الفعل والفعل ، والحرف والحرف ، أو الاسم والحرف ، فلا مدخل لشيء من ذلك فى باب الافادة ، فاذا حصل كذلك فدلالته تقف على حال المتكلم فاذا كان حكيما دل كلامه على حال ما تناوله فى كونه صدقا أو أمرا بحسن أو نهيا عن قبيح ، فانْ لم يكن كذلك ، فليس له حظ الا أن نعرف عنده كونه مريدا، وليس طريق ذلك أيضا الدليل الا فيمن ثبتت حكمته ، والا فذلك معلوم ضرورة فهذا وجه القول فى كيفية (١) افادته دلالته .

فأما كيفية وجود الكلام ، فالأصل فيه أنّ ما يفعـله أحـدنا لا بد من أن يكون فى محل مبنى بنية مخصوصة لأمر يرجع الى / أن ايجـاده لا عن سبب لا يصح ، ومن شأنه أن يكون هناك مصاكة واعتماد ، وهذا / ينبىء عن المحل، ومعلوم أنه لا يتأتى ذلك فى كل محل ، بل لا بد من أن يكون على صفة مخصوصة، فأما حاجته فى الجنس الى محلّ حتى لا يصح من كل (٢) واحد من القادرين أن يوجده الا فى محل ، فلأن الكلام لا حكم له يرجع الى الحى والجملة ، لـما قـد تقدم ، وحكمه لا يظهر الا لمحله من مضاده ضده ، الى ما شاكله ، لأن صـحة كونه مدركا ليست بأمر راجع اليه بل هو أمر راجع الى المدرك ، واذا ثبت أن

ب١١٦
أ/١٩٣

(١) القول فى كيفيـة : ناقصة من أ .
(٢) من كل واحـد : فى نسخة ب : من أحد .

حكم الكلام ما ذكرناه ، جرى مجرى الكون واللون وغيرهما فى أنه لا يصح وجوده الا فى محل ، لأن فى خلاف ذلك ابطال حكمهما ، فكذلك حال الكلام .

وبعد ، فلو قدرنا له ضدا ، لم يكن بدّ من أن يكون تضادهما على المحلّ ، لأن فى تضاد الكلام لا فى محل ، ايجابا لامتناع وجود حرفين ضدين فى العالم، فاذا وجب فى ضده اعتبار المحل فكذلك فيه أيضا ، ثم اذا وجب أن لا بد من محل ، فقد اختلف مشايخنا فى صفة ذلك المحل ، فالذى استقر عليه قول أبى هاشم آخرا أنه يكفيه مجرد المحل اذا فعله الله ابتداء ، ومتى فعله بسبب ، فلابد من أن يكون مبنيا بنية مخصوصة ، فأوجب هو أولا وأبو على حاجته من فعل أىّ فاعل كان الى بِنْيَة ؛ والصحيح هو الأول ، وعلى هذا جاز أن يوجد كلام الله تعالى فى الحصى والشجرة مع أن ما يحتاج الى بنية لا يصح وجوده فى الجماد، لأن تأليفه كافتراقه ، وبعد ، فما تقدم من أن حكمه مقصور على محله ، يوجب أن يكفى مجرد المحل ، فتثبت صحة ما نقوله فى هذا الباب .

باب
فى أنه تعالى متكلم بمثل هذا الكلام وأن ذلك يصح فيه

اعلم أنه اذا كان المتكلم يعنى به أنه فعل الكلام فقد كفى فى صحة كونه متكلما كونه قادرا على هذا النوع ، كما أنّ سائر الأوصاف التى تتبع الفعلية يكفى فى صحتها كونه تعالى قادرا عليه ، فاذا أحدث الكلام ثبت كونه متكلما ، كما اذا أحدث النعمة كان منعما ، وليس الذى لأجله كان أحدنا موصوفا بأنه متكلم الا فعله للكلام فقط ، دون أن يقال : انما وصف بذلك لفعله بآلة ولسان، وذلك لأن الحدّ لا تدخله الآلات التى بها تقع الأفعال ، فلهذا لو فعل الله تعالى الكتابة لسمى كاتبا ، ولو فعل الحركة لسمى متحركا ، وانْ كنا نعلم أن أحدنا يعمل ذلك بآلات ، والقديم لا يفعله بآلة ، وعلى هذا اذا أردنا تحديد المحرك الكاتب لم يدخل تحت الحدّ الآلة ، وعلى هذا صحّ وصفه تعالى بالقول وانْ كنا نعلم أن أحدنا لا يكون قائلا الا بآلة .

فانْ قيل : هلا منعتم من احداثه كلاما به يتكلم لكونه متكلما لنفسه ، كما أبيتم أن يكون محدثا لعلم يعلم به مع كونه عالما لنفسه ؟

قيل له : لم يثبت أنه متكلم لنفسه وقد ثبت كونه عالما لنفسه ، هذا ولو ثبت أنه عالم بعلم محدث لكان فى ذلك نقض كونه عالما على ما تقدم فى

بابه ، ولو لم يثبت متكلما بكلام يحدثه ، لكان فيه نقض كونه متكلما ، فانّ اثباته كذلك للنفس يتناقض ، فأين أحدهما من الآخر .

فانْ قيل : فانّ الموجود من الكلام ليس بأن يكون هو المتكلم به أولى من غيره فلماذا أضفتموه اليه دون غيره مع كونه مقدورا لسائر القادرين ، وكيف تثبتونه متكلما والحال هذه مع أنه لا يشاهد وقوع الكلام منه ، فهلا جاز فيما جعلتموه كلاما له أن يكون كلاما للجنى أو للملك أو لغيرهما .

١٩٤/أ قيل له : انّا نعرف فى الكلام الموجود أنه كلامه بطريقين ،/أحدهما ما يرجع الى العقل ، والثانى ما يرجع الى السمع ، والذى يرجع الى العقل قد ذكر فيه ــ فى هذا الكتاب ــ وجهين : أحدهما وجوده فى محل قد عرف من القادرين بالقدرة أنه لا يتأتى منهم ايجاد الكلام فيه مثل الحصى والشجرة وغيرهما ، فنقطع على أنه لا محالة من فعل القادر لنفسه ، والثانى : هو أن يبلغ فى الفصاحة حداً يعلم انتقاض العادة به فنعرف (١) ، أنه لا بد من أن يكون فعلا له ، الا أنّ هذا الثانى مما لا يجب القطع على أنه من فعله تعالى ، لتجويز أن يكون قد اعطى بعضهم من العلم ما يتأتى معه ايجاد الكلام على هذا الحدّ ، فالأول أسلم.

وأما السمعى فهو على أحد طريقين : امّا أن تقوم بعض المعجزات على صدق الرسول فيقول ذلك الرسول فى كلامه : انه كلام الله ، فنعرف بقوله ذلك ، أو يكون الذى يدل على أنه رسول صادق يتضمن أنه كلام الله كالقرآن ، فانه الدال على أنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ رسول صادق،وبه نعرف أنه من عند الله لقوله « وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا (٢) » وقوله « حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ (٣) » الى ما شاكل ذلك .

فأمّا قول من يقول ، هلا أثبتموه متكلما على حدّ ما أثبتم كونه قادرا وعالما ولم ترجعوا الى حدوث الكلام من جهته فباطل ، لأنا ما لم نعرف ذلك، لا نعرفه متكلما ، ألا ترى أن مجرد الفعل لا يدل على أزيد من كونه قادرا ، وكذلك وقوعه على وجه يدل على كونه عالما ، ثم يدل ذلك على كونه حياً موجودا ، وينبغى كونه مدركا لكونه حيا ، فأين دلالة شىء من هذا على كونه متكلما ؟ فيجب أن يرجع فى ذلك الى وجود الكلام من جهته فقط .

---

(١) به فنعرف : ساقطة من ا .

(٢) سورة النساء آية ٨٢ .

(٣) سورة التوبة آية ٦ .

باب
على الكلابية وغيرهم

اعلم أنّ اثبات المتكلم متكلما على وجه ينقض حقيقة هذا الوصف ، يجب أن يبطل ، وقد بينا أن حقيقة ذلك أنه فعل الكلام ، فاذا لم تكن هناك / حالة ، ولم يرجع بهذا الى أكثر مما ذكرناه ، فالقول بأنه متكلم لنفسه أو بكلام قديم ناقض لذلك ، لأن فى القول انه للنفس رفعا للكلام أصلا ، وفى القول بأن كلامه قديم اثبات له غير فعل ، ولا يصح واحد من هذين فبطل القولان جميعا .

ب١١٧/

فأما من أثبت كلاما قديما ، فانما نكلمه بما كلمناهم به فى باب الصفات ، من وجوب كون ذلك الكلام مثلا لله تعالى من حيث اشتركا فى القدم ، وبعد ، فالقول بأن الصفة للنفس فرع على ثبوتها ، لأنّ اضافة الصفة الى وجه الاستحقاق من دون ثبوتها أصلا محال . وقد بينا أنه لا حال للمتكلم بكونه متكلما ، فكيف يقال هو للنفس ؟ وبهذا يفارق كونه عالما وقادرا وحيا الى ما شاكل ذلك من الصفات .

وقد دلّ الشيخ أبو اسحق على هذا بوجه آخر فقال : اذا ثبت أنه لا حال للمتكلم بكونه متكلما ، ولم يكن هناك الا ذاته وذات كلامه فلو جعلناه متكلما لنفسه ، للزم أن تكون ذاته بصفة الكلام ، اذ لا شىء ههنا يستحق صفة الا الكلام ، فاذا جعلناه متكلما لنفسه لزم أن تكون ذاته بصفة كلامه ، وحلّ هذا محلّ ما يقال انه أسود لذاته ، لأنه يلزم أن تكون ذاته بصفة السواد ، اذ لا حال له بذلك ، وانما الحال راجعة الى نفس السواد ، وبهذا يفارق ما نقوله فى كونه عالما ، لأنّ هناك حالا ترجع اليه ولا تفيد وجود العلم ، ولا يمكن ارتكاب أن يكون بصفة الكلام ، لأن أقله حرفان ، وهما اما أن يتضادا ، أو يقدر فيهما التضاد فلا يصح فى الموصوف الواحد / أن يكون موصوفا بهما.

١٩٥/أ

وبعد ، فلو كان لنفسه متكلما — وقد صحّ أنّ ضروب الكلام وأقسامه ، غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض فيجب أن يصح أن يتكلم بكلها ، لأن ما صحّ فى صفات النفس يجب ، وهذا يوجب كونه متكلما بالكذب كما يتكلم بالصدق ، وبالأمر بالقبيح كما تكلم بالنهى عنه ، وبالنهى عن الحسن كما تكلم بالأمر به ، وبمدح من يذمه وبذم من مدحه وهذا يقتضى أن لا تقع الثقة بشىء من الشرع والاسلام ، وليس يلزمنا مثل هذا لأنا نعلقه بالأفعال ، فيثبت ،

له ما يحسن لأنّ ذلك يتبع الفعلية ، وما كان من أحكام صفات الذات لا يتعلق بالاختيار ، ولا تدخله طريقة الحكمة ، ولا يمكنهم أن يعتصموا من ذلك بكونه صادقا لنفسه ، لأنّ هذا هو مجرد المذهب من حيث يفيد الصادق ما يفيده المتكلم على بعض الوجوه ، وعلى أنه لا طريق لاثباته صادقا على طرائقهم فضلا عن أن يكون كذلك للنفس ، وعلى أنه لو ثبت ذلك ، للزمهم أن يكون صادقا فى كل شىء ، وكاذبا فى غيره أو فيه ، لأنه لا يتنافى الصدق والكذب على ما نعلمه من حال من يخلق له لسانان ، وبهذا يفارق كونه عالما وكونه جاهلا .

وأحد ما ألزمناهم ، أن يكون تعالى مكلمّا لنفسه كل من يصح أن يكلم على كل وجه يصح أن يكلم عليه ، لأنه قد ثبت أن الصفة العامة متى كانت للنفس ، فالخاصة الداخلة تحتها ، يجب أن تكون أيضا للنفس ، وعلى هذا اذا وصفنا الله تعالى على العموم بكونه عالما بالأشياء لنفسه ، فأدّى حينا الى معلوم معيّن ، قلنا : انه عالم به لنفسه ؛ ويبيّن هذا أن من أقسام المتكلم الذى هو أخص منه كونه مخبرا وآمرا وناهيا ، فاذا كان عندهم أنه كذلك للنفس فكذلك المكلم ؛ يوضح هذا أنه اذا نفى عن المتكلم أن يكلم كل أحد موجوداكان لم يعقل فى كونه متكلما شىء ، ومتى ثبت ذلك وجب أن يكلّم كل أحد موجودا أو معدوما ، ولا يمكنهم أن يرتكبوا بكلمة : « الموجودات أجمع » ، لأنا نلزمهم الموضع الذى لا يمكنهم ارتكابه وهو : أن يكلمها على كلّ وجه يصحّ أن تكلم عليه ، مثل أن يكلمّها جهرة ، وكذلك فلا يمكنهم أن يقولوا : يكلّم المعدومات، بقوله لها : كن ، لأنه يصح أن تكلم بقوله لها : لا تكن ، وأن يكلمها أيضاجهرة؛ فبطل هذا المذهب .

ولا ينقلب هذا علينا فى كونه عالما لنفسه ، ومعلما ، لأنه لم تثبت فى ذلك صفة عامة تدخل تحتها صفة خاصة ، بل أحد الأمرين بمعزل عن الآخر ، فانه يكون عالما بصفة تحصل له عن العلم أو الذات ، ومعلما بأن يفعل العلم أو أسبابه ، فكيف يدخل فى الأول حتى يلزم اذا كان العلم للنفس ، أن يكون الخاص بمنزلته ؛ وبعد فمن أثبت الكلام قديما ان أثبته من جنس ما عقلناه ، فلا دلالة أدل على حدوث شىء من الأشياء ، كما دلّ على حدوث الكلام ، لأنه لا يتصور كلاما الا وهو حادث ، ألا ترى أنه لو كان موجودا من قبل لأدركه ؛ وفى الحالة الثانية : لو نفى لأدركه ، فلا بد من تجدد وجوده وتجدد عدمه ،فكيف يجوز والحال هذه أن يعتقد أنه مثل لكلامنا وهو قديم ؟ ومتى اعتقدوه مخالفا

لهذه الحروف ، فهو خروج عن المعقول ، فمن أين أنه كلام ؟ والكلام فى صـفة الشيء وفى حكمه فرع على الكلام فى أصله ، ويلزمهم على القولين جميعا تجويز ١٩٦/أ ألوان قديمة ، امَّا مماثلة لهذه الألوان أو مخالفة ، وكذلك / الحال فى الأجسام وغيرها ، وهذا يؤدى بهم الى ضروب من الجهالات .

وبعد ، فلا بد فى كلامه من أن يكون دلالة ، ولن يكون دلالة الا اذا كان أمرا أو نهيا أو خبرا ، الى ما شاكل ذلك ، فانْ كان شيئا واحدا على ما يعتقدونه، لزم أن يكون الشيء الواحد بصفة الأمر والنهى ، وهذا فى الاستحالة آكد من استحالة كون الشيء سوادا حلاوة ، وعلى هذا يعرف أن الأمر مخالفته للنهى أزيد من مخالفة الرائحة للطعم ، وأنه يتعذر فى الشيء الواحـد أن يكون بصفة الأمر والنهى وغيرهما ، فبطل ما يذهبون اليه .

ب١١٨/ ولئن جاز هذا فى الشيء الواحد فهلا كانت / ذاته بهذه الصفة، فيستغنى عن الكلام جملة ، وبعد ، فاذا لم يكن بد من كون كلامه دلالة لأن هذا هو طريق اثباته فيجب أن يكون له ترتب فى الحدوث مخصوص ، ليفيد وليدل ، فانَّا نعلم أن هـذه الحروف اذا لم تترتب ترتبا مخصوصا لم يستفد بها فى شيء ، فلهذا لو لم يرتب قول القائل : محمد رسول الله ، على الوجه الذى ذكرناه ، لم يمكن أن يستفاد منه ذلك ، وهذا فى الشيء الواحد ممتنع ، وفى القديم أيضا ممتنع ، بل لا بد من أن تكون حوادث، حتى يكون عند وجود الحرف الثانى قد عـدم الأول ، وأن يكون الأول متجدد الوجود فى حال ادراكنا له ، وقولهم بتقدم الكلام يمنع من ذلك كله ، فيجب أن يخرج عن كونه كلاما ومفيدا ودلالة ، وكل من ارتكب ذلك فقد خرج عن دين المسلمين .

وبعـــد فالكلام اذا ثبت له تعـــالى ، ولم يكن بد من كونه مفيـدا ، فمعـلوم أنَّ افادته تقف على المواضـعة ، بدلالة أنَّ مَنْ عرف مواضـعة قـوم أمكنه معرفـة مرادهـم بكلامهـم ، ومَنْ لم يعـرف ذلك لم يمكنه أن يسـتفيد شـيئا بكلامهـم ، ومعـلوم أن المواضـعة على الشيء الواحـد ممتنعة ، بل لا بد من أشياء تترتب على وجه مخصوص ، ثم لا بد فيهـا من أن تكون حوادث ، بل حوادث مخصوصة ، حتى تكون مدركة أو فى حكم المدركة ، ومتى لم يكن كلام الله عندهم بهذا الوصف ، خرج عن الافادة ، وصار فى حكم الهاذى (١) ، تعالى الله عن ذلك .

---

(١) من الهذيان وهو الكلام الذى لا دلالة له (لسان العرب) .

واعلم أنَّ أصل هذا الباب كله أن اثبات ما لا يعقل لا يصح ، والمعقول من الكلام ليس الا هذه الحروف ، والحال فى حدوث هذه الحروف ظاهرة ، ومتى أثبتوا الكلام على هذا الحدَّ ، فقد أثبتوا ما لا يعقل ، وكفى بذلك ابطالا لقولهم، واذا كان الذى يرومون اثباته مما لا أصل له ، فالكلام فى حدوثه وقدمه لغو .

وقد ألزمهم فى آخر الباب فصلا ، وذلك مبنى على أنَّ الكلام المعقول هو ما نقوله ، فانه قال لهم : اذا لم يكن المرجع بالكلام الى ما قلناه ، فلا هو دليل على غيره ، ولا غيره يدل عليه ، وهذا يخرجه عن كونه معلوما أصلا ؛ أما أنه لا يدل على شيء فظاهر ، لأن الدليل هو فعل من الأفعال يقع على وجه مخصوص، والقديم لا يصح ذلك فيه ؛ وأما أنه لا يدل عليه غيره ، فلأجل أنَّ الدليل على الله وعلى صفاته فعله ، والفعـــل يدل على أنَّ الفاعـــل قادر أو عالم أو مريد أو كاره ، وقد تثبت بواسطة الفعل صفات أخر ، ومعلوم أنه لا دليل على كونه متكلما الا أن يفعل الكلام ، وليس المتكلم عندهم مَنْ هـــذه حاله ، فمن أين اثباته متكلما ؟ وأمَّا هذه الحروف فهى دلالة على أنه قادر عالم ، فأما دلالتها على غير ذلك فلا تصح ، فصار قولهم بالكلام القديم مؤديا الى نفيه جملة،هذا كله اذا لم يعترف الخصم أن كلام الله هذا هو المسموع ، فأما اذا وافق بأن هذا هو كلام الله / ثم قال : لا أقول بأنه مخلوق ، فذلك امَّا لجهـــله بمعنى المخلوق ، فانْ عرف أنَّ المراد به المُحْدث ، فكيف يصحَّ له أن يعتقد قدمه الا أن لا يعرف أيضا معنى القديم ، وليس الذى يدل على حدوث هـــذه الحروف بمحصور ، بل كل حرف منه دلالة حدوثه وصفاتها دلالة حدثها ، وما فى القرآن من الآيات دلالة ذلك أيضا ، وتقصيِّه يطول ، لكن العامة ما داموا يجدون فى القول متسعا يضطربون ، فاذا انقطعت بهم الحجة ، لجأوا الى أنَّا قد نُهِينا عن الجدال ، وأنَّ المناظرة فى الدين محرَّمة ، فسبيلنا أن نحملهم على صحة الحجاج من جهة العقول، فانَّ ذلك يوجب صحة ما نقوله ، ولولا أنَّ الأمر كذلك للزم قـــدم الأجسام والأعراض ، وقد عرفنا أنَّ الأمر بخلافه ، وشبهتهم فى الركاكة تجرى مجـــرى قولهم : لو كان مخلوقا لكان يموت ، حتى قال أبو على : فكان يجب فى الموت أن يموت لكونه مخلوقا ، ومن البلاء العظيم أن يدفع العلماء الى الـــكلام على أمثـــال هؤلاء ، ثم العجب من ابن أبى بشر أنه رام نُصْرة ذلك بما يشبه قلَّة دينه فقـــال : انَّ الموت يموت أيضـــا ، وأنه يؤتى به يوم القيـــامة فى صـــورة كبش .. الخ ، واذا انتهى الكلام الى هذا الحد فالكفّ أولى .

١٩٧/أ

باب

فى أنه اذا بطل كونه متكلما لم يزل ، فكلامه محدث

انْ قيل : لو سلّم لكم أن القديم تعالى ليس بمتكلم لذاته ولا بمعنى قديم، هلا كان متكلما ، لا بكلام محدث ، بل لوجه آخر ، كما قلتم فى كونه مدركا ؟ فانْ زعمتم أن كونه مدركا يستند الى كونه حيا ، فهلا أسندتم كونه متكلما أيضا اليه ، فلا يجب أن يكون كذلك بمعنى محدث ، وهلا أجريتم ذلك مجرى كونه مريدا فيكون متكلما لمعنى كما كان عندكم أنه مريد لمعنى ، ولم يكن مريدا لكونه فاعلا للارادة .

قيل له : ما دللنا به على أن حقيقة المتكلم أنه فاعـل للكلام ، يوجب أن يكون متكلما بكلام محدث يحدثه هو ، لأنا قد بيّنا أنّ تعلق كلامه به هو من حيث الفعلية لا غير ، وبعـد ، فاذا لم يكن متكلما بكلام يحـدثه ، وكان ذلك مستند الى كونه حيا ، وجب أن يكون كوننا أحياء يوجب كوننا متكلمين ، وفى هذا نفى الكلام أصلاً .

على أنه انْ كان متكلما لكونه حيـا ، لزم أن يكون متكلما بسائر أقسام الكلام وضروبه لأن نسبة كونه حيا الى بعض ضروب الكلام كنسبته الى سائرها، فصار هذا كما ألزمنا من جعله متكلما لنفسه ، وعلى هذا لما كان مدركا لكونه حيا ، أدرك كل ما يصح أن يكون مدركا ، فانما يصح أن يكون متكلما ببعض أقسام الكلام متى كان كلامه فعله ، فعلى ما يختاره يوصف به .

وبعـد ، فكونه متكلما — لو كان الكلام لكونه حيا — لزم كونه متكلما أبدا ، وفى هذا ابطال حقيقة الكلام والمتكلم .

وغير ممكن أن يكون فى ذلك شرط ، كما نقوله فى كونه مدركا ، لأنه يقف ب١١٩/ على وجود المدرك وانْ كان أىّ شىء يذكر / فى هذا الباب يرجع الى طريقـة الفعلية .

وبعد ، فاذا كان حيا ولا آفة به ، فليس بأن يكون متكلما أوْلى من أن يكون ساكتا ، لأن حال الوصفين مع كونه حيا على سواء ، وليس السكوت

بآفة ، فيمتنع لأجل ذلك من كونه ساكتا وبما ذكرنا يفارق كونه مدركا ، لأن مع كونه حيا ولا آفة ، لا بد من كونه مدركا ، ولا صفة له تجرى مجرى الضد لكونه مدركا — كما قلناه — فى كونه ساكتا ، ومهما قالوا انّ السكوت ينبىء ١٩٨/ب عن الجارحة فلا يجوز / على الله تعالى ، فالكلام المعقول لا يجوز عليه أيضا فيما لم يزل ، فانْ يكن الذى أثبتوه من الكلام مما لا يعقل ، فكذلك السكوت الذى ألزمناهم .

فأمّا القول بأن كونه متكلما يجرى مجرى كونه مريدا فبعيد ، لأنه لا حال للمتكلم بكونه متكلما ، وانما يرجع بذلك الى فعله الكلام ، فكيف يضاف الى المعنى ، وذلك يترتب على الحال الثانية ، وبهذا يفارق كونه مريدا ، لأنه يحصل على حال بكونه مريدا .

وبعد ، فكان يجب أن لا يفترق الحال بين أن يكون الكلام فعله أو فعل غيره فيه ، فى وجوب كونه متكلما ، كما ثبت ذلك فى كونه مريدا وكونه عالما الى ما شاكل ذلك .

ومعلوم أنه لو لم يحدث هو الكلام ، لم يكن متكلما ، وعلى هذا جعلت العرب كلام المصروع مضافا الى الجن للاعتقاد الذى لهم أنهم الذين يحدثونه فيه ، وبعد ، فكان لا يراعى فى كونه متكلما وقوع كلامه بحسب أحواله ، وقد عرفنا أنه لا بد من ذلك .

ثم دلّ فيما بعد على أنّ كلام الله لا بد من كونه فعلا ، والا اقتضى أن لا يصح أن يكلّف الله شخصا واحدا زائدا على الذين كلفهم ، لأن تكليفه لهذا الزائد — الذى لم يكلفه — انما يكون بقول وارادة ، ولا الكلام فعله ولا الارادة، على ما ذهبوا اليه ، فكيف يصح أن يكلف مَنْ كان المعلوم أنه لا يكلفه ، وكيف يصحّ أن يقدر على أن يزيد فى الشرائع التى أمر بها شريعة واحدة ، انْ كانت الحال ما قالوه ، لأن كلامه هو الدلالة ولا يقع فى ذلك عندهم زيادة ، بل هو شىء واحد ، ومهما قالوا انّ الدلالة ما يجعلونه حكاية كلامه ، لزمهم أن يجعلوا هذا المسموع كلاما لله ، ولزمهم أن يكون المحكى عنه من جنس هذه الحكاية ، لأن حقيقة ذلك تقتضى الموافقة فى اللفظ حتى فى الحركات والاعراب . وعلى هذا متى لحن أحدنا فيما يحكيه عن كلام غيره ، لا يقال فيه انه حاك فى الحقيقة . واذا

اختلفت اللغة ، فحكى أحدنا بالفارسية كلام غيره بالعربية ، فهو مجاز ، ومن حيث يعرف بهذه اللغة مثل ما يعرف بتلك اللغة ، قيل انه حاك .

فاذا صحّ ذلك ، لم يصح فى هذه الحروف أن تكون حكاية لتلك الكلمة[1] القديمة ، لأنهما مختلفان ، ولولا [2] ذلك لجاز أن تكون حكاية عن ذاته أو عن علمه وقدرته ، وبعد ، فكيف تكون حكاية ، وهى عندهم لا تفيد كل ما أفاده المحكى عنه ، والمحكى عنه لا يتجزأ ولا يتبعّض فكيف تكون حكاية عن البعض دون البعض ؟ وعلى الجملة التى تقوله من أنّ كلامَ الله فعله ، يصح قوله تعالى « قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ . . . . . [3] » وقوله « وَلَوْ أنّمَا فِى الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أقْلاَمٌ . . . . . [4] » وعليه أيضا يصح التحدى بالقرآن ، فانه لا بد من كونه فعلا .

باب
فى اثباته تعالى متكلما وأحكام كلامه

قد بينا أنه لا دليل على اثباته متكلما من جهة الأفعال ، بل انما يعرف متكلما بوقوع الكلام من جهته ، ومعلوم أنّ مجرد وقوع الكلام لا يدل على أنه كلامه، وأنه تعالى هو المتكلم به ، ما لم تكن هناك دلالة تقتضى ذلك ، وقد بينا طريق العقل الدال على ذلك وطريق الشرع أيضا ، فبهذين الطريقين نعرف أنه كلامه ، وما دل من السمع على أن القرآن كلامه ، لم يفصل بين بعض القرآن وبين بعض، وانما لم يجعل مجرد الكلام دلالة على أنه كلامه عز وجل ، لصحة وقوعه من غيره كوقوعه منه ، ففارق السواد وغيره مما يدل بنفسه على الله جل وعز ، لتعذر وقوعه من غيره .

والذى لا بد منه فى حدوث الكلام من جهته ـــ جل وعز ـــ هو أن يكون هناك محل يوجد فيه الكلام ؛ وتفصيل / الكلام فى ذلك لا يعلم من جهة العقل ، بل أى محلّ كان فقد كفى فى صحة وجود كلامه فيه ، ومع وجود محل

١٩٩/أ

(١) زيادة فى ب .

(٢) ب : ولو جاز ذلك لجاز .

(٣) سورة الكهف آية ١٠٩ .

(٤) لقمان آية ٢٧ .

للكلام ، لا بد من منتفع ينتفع بما يسمعه من كلامه ، امَّا بأن يكون هو المراد والمخاطب المتعبد بما يتضمنه أو يلزمه حفظه وأداؤه ، ففي أحد الأمرين تعتبر الصحة ، وفي الثاني يعتبر الحسن .

فأمَّا وقت احداثه القرآن فطريقة السمع ، ومن الجائز من جهة العقول أن يكون قد أحدثه قبل انزاله على النبي — صلى الله عليه — ، ويجوز أن يكون قد أحدثه حال الانزال ، ولكن السمع دال على أنه تعالى قد أحدثه قبل انزاله اليه ، وأنه بعد احداثه ، كان يأمر الملائكة بانزاله على قدر الحاجة والمصلحة ، وهو في قوله — عز وجل — « انَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١) » وقوله « انَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ (٢) » وقوله « شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ (٣) » الى غير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى أحدثه وأنزله الى السماء الدنيا .

وبعد ، فما ظهر من حال المسلمين أنهم يعتقدون أن هذا القرآن مثبت في اللوح المحفوظ يدل على أنه كان قبل الانزال ، وأنه كان تعالى يأمر الملائكة بأن ينزّلوا الشيء منه بعد الشيء بحسب الحاجة ، وعلى هذا قال تعالى « بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (٤) » وقال « انَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (٥) » .

ب١٢٠/ وما روى من قوله صلى الله عليه : « كان الله ولا شيء ثم خلق / الذكر »، يدل عليه أيضا ، وانْ كنا قد عرفنا من جهة العقول أنه لا يجوز أن يحدثه ولا محل ولا منتفع ، وهذه الزيادة تثبتها بدليل العقل ، فالذكر انْ كان القرآن وحده، فانه دلالة على ما قلناه ، وانْ كان جميع الكتب المنزلة على الأنبياء ، وجب القضاء به ، وانْ كان الظاهر هو الأول .

- وعلى الوجه الثاني يكون الله تعالى قد بيَّن كيفية نسخ البعض بالبعض . والذى قاله تعالى « انَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى(٦) » انما أراد به ما معناه هذا المعنى : في الصحف التي أنزلت على موسى وابراهيم عليهما السلام .

---

(١) سورة القدر آية ١ .
(٢) سورة الدخان آية ٣ .
(٣) سورة البقرة آية ١٨٥ .
(٤) سورة البروج آية ٢١ ، ٢٢ .
(٥) سورة الواقعة آية ٢٧ ، ٢٨ .
(٦) سورة الأعلى آية ١٨ .

فاذا ثبتت هذه الجملة ، وكان تعالى قد أحدثه أولا ، فكيفية انزال الملائكة اياه يكون على أحد وجهين :

امّا أن يحفظ الملائكة السورة الأولى ، ثم ينزلونها بأمر الله الى رسله ، ويكون ذلك فى الحقيقة كلام الله ، وانْ لم يكن غير ما أحدثه ، لأن الكلام قد يضاف الى المتكلم على هذه الجهة ، من حيث هو الذى بدأ بالسورة المخصوصة فيها ، كما يضاف اليه احداثا وفعلا .

وامّا أن يحدثه تعالى ثم يحدث كتابة فى اللوح المحفوظ تدل على هذه الحروف فتنزله الملائكة على هذا الحد من قراءة ما فى اللوح ، ونقله الى الرسول عليه السلام ، وعلى كلا الوجهين يكون المسموع للأنبياء كلام الله ، كما أنّ ما يحدثه فى الحصى والشجرة كلاما لله تعالى ، وانْ لم تكن هناك واسطة ، وعلى هذا يحمل بعض شيوخنا كلام الجوارح ،وكلام الذئب، والذراع المسمومة، على أنه من جهته تعالى ، فيكون السامع سامعا لكلامه على الحقيقة من دون واسطة ، فيبطل قول من قال : اذا كان لا يبقى فكيف يكون المسموع كلامه فى الحقيقة ، ولا بد اذا كان مكتوبا فى اللوح ، أو حفظته الملائكة من أنّ تكون فيه زيادات تتضمن الآيات التى تقع ، فتحذف ذلك وتنقل القدر المحتاج اليه ، وكذلك اذا كان بعضه ناسخا لبعض ، فهذا الضرب من التعبير لا بد فيه .

واعلم أنا قد ذكرنا أنّ الحسن فى خطابه لا يكون الا بأن يوجد هناك من ينتفع به ، وكيفية هذا / الانتفاع على وجهين : فامّا أن يكون دليلا للسامع على ما يلزمه فيكون هو المتعبد به ، وامّا أن يكون صلاحا له من جهة التلاوة ، ومن جهة توطين النفس على الأداء الى الغير ، وانْ لم يكن عليه تعبد من جهة العمل ومثل هذا لا ينكر ، فانّ العالم عليه عبادة ، وله مصلحة فى معرفة أحكام الحيض — لا من حيث العمل — ولكن لتعريف الغير ، وكذلك الفقير اذا كان عالما يتعلق صلاحُه بمعرفة أحكام الزكاة والحج ليعرّف الغنى ، لا ليعمل هو ، فغير ممتنع مثل هذا فيمن يسمع خطابه تعالى ابتداء ، واذا كان وجه الحسن لا يعدو أحد هذين ، فيجب مصاحبة أحدهما لحال احداثه تعالى الخطاب ، فانّ وجه الحسن لا يجوز تأخيره عن الحسن وانْ جاز ثبوته فى المتعقب .

٢٠٠/أ

فأمّا وجوب علم الملائكة عند سماع القرآن بمعانى هذا الخطاب ، مع مالهم من المصلحة فى تلاوته وتوطين النفس على تحمله وأدائه ، فبين مشايخنا فيه

اختلاف ؛ ففيهم من يقول : يكفى أن يتعبدوا بتحمله وبتلاوته ، دون أن يكونوا عارفين بمعانيه ، والصحيح أنه لا بد من أن يعرفوا معانيه ليتدبروه مع التـلاوة وهذا لأنَّ الفعل متى صحَّ أن يقـع على وجهـين فى ومـع الحفظ وغير ذلك ، الحكمة ، فقصر الفاعل له على أحدهما لا يحسن ، لأنه يصير من احدى الجهتـين عبثا ويحل محل الفعلين ، فاذا لم يجز أن يكون فى أحد الفعلين وجه من العبث ، فكذلك فى الفعل الواحد لا يجوز أن يوجد من أحد الوجهين عبثا ، ويبيّن هذا، أنهم اذا عرفوا معانيه ، كان أقوى فى وجه اللطف ، وذلك واجب ، وهذا ظاهر لأنَّ من يقرأ ولا يعرف معناه ، ليس هو كمن يعرف ما يقرأه ، وعلى هذه الطريقة قصَّ الله تعالى علينا أخبار الأمم السالفة ، فانَّ كونها صلاحا لم يتعلق بمجـرد التلاوة دون معرفة المعانى .

فانْ قيل فهل يجب أن يعرفوا عمومه وخصوصه وناسخه ومنسوخه ؟
قيل له : لا يمتنع أن يعرفوه على الجملة ؛ فأمَّا مفصلا فلا وجه يوجبه .
فانْ قيل : أيقولون انَّ القرآن هو آخر كلام الله ؟

قيل له : انَّ ذلك يحتمل أن يريد به أنه آخر كتاب أنزله الله على رسله من البشر ، فانْ أراد ذلك ، صحَّ من حيث خُتِمَت النبـوة بمحمد ــ صـلى الله عليه ــ وقد تضمن هذا القرآن مصالح المكلفين به من الجن والانس على وجـه لا يختلف الى آخر الأبد ، ولولا أنَّ الأمر كذلك ، لكان تعالى يبعث رسولا آخر ويحمّله شريعة ، فتكون ناسخةً لمـا قد شرع لنا على حدَّ ما نسخت شريعتنـا سائر الشرائع ، وانْ كان تفصيل ذلك مذكور فى تعليق أصول الفقه ، وكما امتنع نسخ ذلك جملة فغير ممتنع أن ينسخ البعض البعض ، على ما نفصـله فى ذلك . وانْ أراد السائل أنه آخر كلامه تعالى ، فذلك باطل لأنه تعالى يكلم الملائكة حالا فحالا على ما قد وردت به الأخبار . وأما فى الآخرة فثبوت المحاسبة والمساءلة تقتضى أنه تعالى يحدث الكلام ، لأن المحاسبة لا تقع الا بهذه الطريقة .

والذى يبقى بعد هذه الجملة من أحكام كلام الله ــ جل وعز ــ هو أنه لا بد من كونه دلالة لنا على الأحكام ؛ لأن هذا هو الوجه المقصود بخطابه ، فلو ب/١٢١ لم يدل لصار عبثا ، فأما كيفية دلالة خطابه بظاهره أو بما يقترن به من القرائن/ فسيجيء فى خلال هذ االكتاب طرف منه ، ويكون استقصاؤه فى أصول الفقه .

باب
الحكاية والمحكى

٢٠١/أ اعلم أنّ الذى دعا الى بيان هـذا الفصل هو أن الجملة التى نوردها فى أحكام الكلام (١) ليس المقصد بها الا بيان ما يتصل بالقرآن ، فانه الدلالة على الأحكام ، واختلف فى أن المسموع هـو نفس ما أحـدثه ، فتكون الحكاية هى المحكى ، أو هو على مثل الصورة التى فعلها الله تعالى ابتداء فتكون الحكاية غير ما هو محكى .

فالذى يقوله أبو هاشـم وأصـحابه ، والجعفر ان من قبـل ، ومـذهب أبى القاسم ، والاخشيدية أنّ الحكاية غير المحكى لمـا كان الكلام عندهم من قبيل الأصـوات وهى لا تبقى ، فلم يكن بد من القول بذلك ، ومع ذلك فقـد بنتوا على ما دل عليه الاجماع من قول المسلمين من أنّ هذا هو كلام الله على الحقيقة ، لأن العرف قد جرى بمثل ذلك فى اضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها الى من بدأ بها أولا .

فأمّا أبو الهذيل وأبو على فقالا : ان الحكاية عـين المحكى لقولهما بأن الكلام باق ، وأنه معنى غير الصوت ، وأدّى أبا على قـوله : لو لم يكن الأمر كذلك لقدر أحدنا على الاتيان بمثله الى أن قال ، انّ مع الحفظ كلاما ، وفى المكتوب كلام ، فأجاز وجود الكلام وهو شىء واحد بمعان فى محالّ ، فأجراه مجـرى الجوهر من وجه ، وخالف بينه وبين الجوهر من حيث أنّ الجوهر لا يصح أن يكون فى الوقت الواحد فى جهات ، وصح عنده أن يكون الكلام فى وقت واحد فى محال ، لمـا كانت الأمور التى بها يصير كذلك لا تتضاد ، وما به يصير الجوهر فى الجهات يتضاد ، ولم يجوّز عدم الكلام الا بعد عدم كل الأصـوات ، وكل الكتابات وكل الحفظ ، وأجرى هو ومن ذهب مذهبه كل الكلام على هذا الحدّ الا الاسكافى ، فانه رأى أنّ الذى دعا الى ذلك هو متابعة المسلمين على قولهم : انّ هذا كلام الله ، وظن أنه لا يتم الا بأن يبقى ، فقال فيه بمثل ما حكيناه ، من أنّ الحكاية هى المحكى ، فلم يرو ما عدا ذلك عنه ولا عن غيره ، كما حكى عن

---

(١) ب : القرآن .

أبى على ، ثم قال فى كلامنا انه لا يصح أن يبقى ، وأنَّ الحكاية فيه غير المحكى لمـا لم يكن فى ذلك الوجه الذى ذكرناه ، وهذا أضعف المذاهب فى هذا الباب ، وكان يجرى أبو علىٍّ ما حكيناه ، حتى سأل نفسه عن الأسـباب التى انفردت عن قصد الحكاية بها كلام الله ، لوجـدت حروف قوله « الحَمْـدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ » فيجب أن تكون كذلك مع القصد ، فقال عند هذا ــ على ما حكى عنه أبو هاشم ــ أنه تَحْدُثُ من جهـة القارىء حروف مثـل تلك الحروف وأصوات ، ويسمع معه عين ما أحدثه الله ، وصار ذلك موجبا عليه بطلان مذهبه الأول ، لأنه التجأ الى أنَّ ذلك يبطل كونه مُعْجزا ، ويزيل التحدى به ، وهذا يبطل ذلك لأنه أقرَّ بأنه يقدر على الاتيان بمثله ، فاذا قال : قد أتى به احتذاء،كان لمن خالفه أن يقول مثله فى الأول .

وأحد ما يبطل عليه قوله ، ما قد وردت به الأخبار من حال أهل الجنة أنهم يقرأون القرآن ويسرّون بذلك ، والكلام عنده مما لا تصح اعادته من حيث كان من جنس مقدور العباد ، فاذا أعاد الله المكلفين فى الآخرة ، وعادت اليهم العلوم بما كانت تجرى عليه أحوالهم فى الدنيا ، فـلا بد من أن يعود اليهـم علمهم بما حفظوه لأن كمال العقل يقتضى ذلك ، فيجب اذا قرأوا أن يكونوا حاكين ، وأن تكون الحكاية غير المحكى ، لأن ما أحدثه الله أولا قد أثر بفنائه عند فناء الخلق ، وقال بأن اعادته لا تصح ، فاذا صحَّ ذلك فى أهل الآخرة ، فكذلك فى أهل الدنيا، ولا فرق .

٢٠٢/أ واعلم أنَّ الذى يبطل القول بأن فى المكتوب كلاما / وفى المحفوظ كلاما ، أن نبين حقيقة الكتابة وحقيقة الحفظ .

والأصل أنَّ الكتابة أمارة ودلالة على هذه الحروف التى ينطق بها ؛ يبين هذا أن من عرف المواضعة فيها أمكنه أن يستدل بها على هذه الحروف ، ومن لم يعرف المواضعة لا يمكنه ذلك ، ولو كان هناك كلام لم يقف على العلم بمواضعة ثانية بل كانت المواضعة الأولى على الحروف كافية ، ومعلوم أن عنـد العلم بما ذكرناه من المواضعة على أشكال الحروف تمكن القراءة سواء قدرنا أن هنـاك

كلاما أو لم يكن ، فلا وجه لاثبات الكلام فى المكتوب مع أنّ الحال ما ذكرناه ، وليس من الواجب من حيث أمكنت معرفة مراد المتكلم بالكتابة ، أن يثبت فى كتابته كلاما ، فانّ ذلك يوجب أن يكون مع الاشارة ومع عقد الأصابع — على ما يتعاطاه الطريقيون — كلام" ، من حيث يفهم البعض عن البعض بذلك غرضه ومراده ، وربما وقعت هذه المواضعة عن المشى والخطى ولم يوجب ثبوت كلام معهما ، فلا وجه لما ذهب اليه أبو على .

وبمثل هذه الجملة يعرف أن لا كلام مع الحفظ ، لأن معناه العلم بكيفية ايراد الكلام على ضرب من النظام ، مع سلامة الآلة ، فاذا حصل كذلك أمكنه أن يقرأ سواء تصورنا أن هناك كلاما أو لم يكن .

ومما يدلك على أنّ لا كلام فى المكتوب ، أن الحروف التى منها يتركب ب١٢٢/ الكلام محصورة ، فاختلاف / اللغات يؤثر فى انحصارها ، وقد عرفنا أن ما يبنى على هذا الحرف المخصوص يختلف بحسب اختلاف الناس على مواضعتهم فى الكتابة ، فلو كان مع الكتابة كلام ، لكان ما يقتضى وجود الحرف مع هذا الشكل ، يقتضى وجوده أبدا مع شكل يوافقه ، فلما عرفنا أن الأشكال تختلف والحرف حرف واحد ، دلّنا ذلك على أنها وضعت أمارات للفصل بين الحروف ، فاختلفت هذه الأمارات بحسب مواضعاتهم ، وأيضا فهذا الشكل الذى ينبىء عن الحرف وهو محال" كثيرة أفيوجد الحرف الواحد فيها أجمع أو فى بعضها دون بعض ، وان وجد فى جميعها لم يصح ، لأنه يصير مثلا للتأليف من وجه ومخالفة من وجه آخر ولأنه يقتضى لو حذف من هذا الشكل بعضه لزال الحرف أصلا ، ومعلوم أنه قد يفهم منه الحرف المخصوص وانْ زيل بعضه ، وأما اذا قيل : توجد فى بعضها دون بعض ، فلا يمكن الاشارة الى محل من تلك المحال الا وحاله كحال غيره ، فليس أوله الا كالوسط ، ولا وسطه الا كآخره ، وأيضا فقد يتفق شكل الراء والزاى وغيرهما من الحروف ، فليس بأن يوجد مع هذا الشكل هذا الحرف أولى من غيره ، وكذلك فقد تكون الراء فى الخط الجليل كالنون فى الخط الدقيق ، فليس بأن يوجد مع هذا الشكل أحد الحرفين أولى من الآخر .

وقد ألزم أبو هاشم من قال بهذا القول أن يكون فى جميع الأجسام كلام ، لأنه لا شىء منها الا ويمكن أن ينفر بعضه ، فيبقى ما هو بشكل الحروف ويقرأ منه ، وانْ كان ما ذكره أبو على دلالة على وجود الكلام فى المكتوب لامكان

القراءة منه ، فليقل مثله فى كل جسم حتى ألزمه فى اللوح المسود أن يكون فيه كلام ، والأمر فى ذلك ظاهر .

فأما ما يوجد مع التلاوة من قوله انه الحرف ، والتلاوة هى الصوت ، فانه ٢٠٣/أ بناء على مذهبه فى أن الكلام غير الصوت ، وقد تقدم / من قبـل القول فى أنه ليس الكلام الا الأصوات المقطعة ، فيجب أن يكون المسموع من القارىء ليس الا هذه الأصوات، وأن لا توجد هناك حروف كما ذكره أبو على فى كلا مذهبيه. وقد دلّ فى الكتاب على بطلان هذا بوجه ظاهر : وهو أنا نعلم أن أحـدنا متى استعمل سائر قـدر لسانه فى ايراد الكلام ، حتى يبلغ فى الجهارة الحـد الذى لا يمكنه أزيد منه ، لم يجد فصلا بينه ــ وقد ابتدأ الكلام من جهته ــ وبينه اذا حكى كلام غيره ، بل يجده من حيث الادراك فى الجهارة على سواء فى الحالين ، فلو كان يوجد مع الحكاية كلام آخر لفصلنا بين هاتين الحالتين ، وقـد عرفنـا فساده ، فدلّ على أن المسموع ليس الا ما أحدثه القارىء فقط ، يبين صحة هذا أنه يقف ما يفعله من الكلام على حاله فى القوة والضعف ، وعلى حال الأسباب التى يفعلها ، أو تقع أيضا بحسب دواعيه وقصوده ، فثبت أنه فعله فقط .

ودلّ أيضا بما يحصل من الثواب للقارىء ، وأن الثواب لا يستحق على فعل الغير وهذا اذا اسـتدللنا به على أبى على فانه يصرف اسـتحقاقه للثواب الى التلاوة دون المتلو، لأنّ عنده أنهما مختلفان فيجب أن يستدل عليه بما ثبت فى الأخبار ، أن للقارىء بكل حرف عشر حسنات ، فجعل الثواب على الحروف ، وعنده أن الذى من جهتنا ليس الا الأصوات ، ثم يكون ذلك مبطلا لمذهبه الأول دون الثانى ، فانه يقول : انّ القارىء يفعل الأصوات والحروف جميعا ، فيصح أن يحمل الخبر على موافقة ما نقوله .

وذكر فى آخر الباب أنّ اطلاق القول فى هذا المسموع بأنه كلام الله واجب للعرف الحاصل فى مثل ذلك من الخطب والأشعار ، وفى سائر ما تقع فيه الحكاية حتى أن من حكى كتابة غيره أو مشيئته يقال فيه مثل هذا القول ، وان كان فعلا للماشى والكاتب ، ولو لم يطلق هذا الكلام لأوهم أنّ ما أحدثه الله أولا ليس هو بالصورة التى عرفناها ، وهـذا مما لا بد منـه ، وبدلا من ذلك تتجنب أن نقول : هو فعل الله ، بل هو فعل للقارىء ، فهذه طريقة القول فيه .

باب
فى وصف كلام الله تعالى بالخلق

هذا الفصل كلام فى العبارة وما يتعلق بالمعنى ، فقد تقدم ــ وقــد أطلق مشايخنا كلهم فى القرآن انه مخلوق حتى انَّ فى كلام الجَعْفَرَيْن ما يقتضى ان الممتنع من اطلاق ذلك يكفر لايهامه أنه قديم ، وعندنا أن الممتنع من اطلاق ذلك لا يكفر ، كما أن القائل بمجرد الرؤية لا يكفر ، فانْ ضم الى ذلك نسبتها كفربه ، وكذلك ان أضاف الى ذلك نفى حدوثه أصــلا ، كفــر ، ومَنْ قال فى القرآن : انه ليس بمخلوق ، ونفى حدوثه ، كلمناه بما تقدم وان وافق فى المعنى فخلافه بعد ذلك لا يخرج عن وجهين : اما أن يقول ليس معنى المخلوق أنه فعل مقدرا ، أو يقــول ، انَّ ذلك وانْ كان كذلك فى سائر الأفعال ، ففى الــكلام خاصة يقتضى الكذب .

أما الأول : فالأصل فيه أنهم أرادوا أن يفصلوا بين الفعل الذى يقع على ضرب من التقدير مطابق للحاجة ، وبين الفعل الذى ليس هذا سبيله بأن يقــع مسهواً عنه أو زائدا على ما يحتاج اليه أو ناقصا عنه ، فقالوا فيما كان بسبيل الأول انه مخلوق ، كما أنهــم لمــا رأوا أن فى / الأفعــال ما يستدفع به ضررا ب/١٢٣ أو يستجلب به نفعا ، سمّوا ما هذا سبيله كسبا ، ويدل عليه ما ظهر من حال أهل اللغة أنهــم فسروا الخلق بالتقــدير ، ويدل عليــه قوله « واذْ تَخْلُقُ مِنَ الطّيِنِ (١) » وقوله « وَتَخْلُقُونَ افْكاً . . . (٢) » وقــوله « فَتَبَارَكَ اللهُ أحسَنُ الخَالِقِينَ (٣) » / الى ما شاكل ذلك ، فدلَّ أنهم استعملوه فى ٢٠٤/أ التقدير المخصوص ، وهذه فائدة وصفنا لله تعالى بأنه خلق السماوات والأرض ، وخلق الموت والحياة ، وقد كان لولا ورود الشرع بالمنع من أن يطلق فى غير الله أنه خالق ، لكنا نطلق فى أفعالنا بأنها مخلوقة ، وفى أحدنا بأنه خالقها ، اذا وقعت مقدرة ، ولكن السمع مانع من ذلك كما منع من اطلاق لفظ الرب فى غيره ــ جل وعز ــ وانْ كان لفظه يقتضى المــالك والسيد ، وعلى ما تقتضيه طريقة اللغة ، ذكر الله تعالى الآيات التى عددناها ، فانْ سلَّم أن هذه فائدة المخلوق وقال : بأن هذا اذا أضــيف الى الكلام لم يُرِد به ذلك بل أريد به الكذب ، كقولهــم قصيدة مخلوقة ومختلقة ــ فهذا باطل ، لأنهم لا يصفونها بأنها مخلوقــة وانما

---

(١) سورة المــائدة آية ١١٠ .

(٢) سورة العنكبوت آية ١٧ .

(٣) سورة المؤمنون آية ١٤ .

يصفونها بالاختلاق ، وقد يجوز أن يغلب عرف الاستعمال فى لفظه على وجـه مخصوص ، وما كان فى معناها لا يثبت فيه هذا العرف ، على ما قلناه فى المحبة والارادة ، ولا يراد فى القصيدة أيضا ما ظنه الخصم ، بل يراد به أنه بدعها من لم يقدّرها ، كأن المدعى يدّعى تقديره لها وليس كذلك ، ولهذا لا يفرق الحال بين أن يكون مما يمكن أن يكون كذبا ، وبين أن لا يكون كذلك فى صحة هـذا الوصف فيها ، فعرفنا أن الفائدة ما ذكرناه .

وبعد ، فاذا أمكن فى اللغة أن تكون لها فائدة تتفق فى كل ما تستعمل فيه، فلا معنى لتغيير الفوائد بهـا ، وعلى ما ذكرناه تتفق الفـوائد ، ومشايخنا وانّ اتفقوا فى أنّ المخلوق هو المقدر ، فقد اختلفوا فى أن هذا التقدير هل هو معنى أم لا ؟ فنفى أبو على أن يكون معنى ، وأوجب أن يكون المراد به ايقاع الفعل على وجه مخصوص ، وهو الصحيح .

وقال أبو هاشم : بل لا بد من معنى يشتق منه قولنا مخلوق ، ثم جعل ذاك المعنى ارادة ، ووصف أفعال الله تعالى من جهة اللغة بأنها مخلوقـة ، ما خـلا الارادة والكراهة ، ولكن السمع أوجب أن يوصف الكل بذلك فوصفها به .

وقال الشيخ أبو عبد الله : بل التقدير ، الذى هو الخلق، يرجع به الى فكر، ولولا ورود السمع ، لكنا لا نجرى على أفعال الله لفظ الخلق ، وتفصيل القول فى وجه ذلك وفيما يبطل به مذكور فى موضعه فلذلك لم نتقصّه .

تم السفر السابع ، يتلوه انْ شاء الله تعـالى
باب فى ذكر شـُـبَه القـوم وحلهـا ،
والحمـد لله وحده وصلواته على رسوله .

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الثـامن

باب

فى ذكر شبه القوم وحلها

ب١٢٤/ ٢٠٦/أ

اعلم انهم يقولون قد صح فى أحـدنا انه اذا خـرج عن أن يكون آخرس أو ساكنا كان متكلما ، والحال فيه يستمر على طريقة وحدة ، وما وجب من هذا الباب فى الشاهد وجب مثله فى الغائب ، فاذا كان تعالى قـد زال عنه الخرس والسكوت لم يزل ، فينبغى (١) أن يكون متكلما لم يزل ، وفى ذلك ما نقوله من اثباته متكلما لنفسه أو بكلام قديم .

ونحن لا نسلم أنه لا يخلو الحى منا عن هذه الأوصاف الثلاثة ، بل قـد يخرج عن أن يكون على جميعها ، بأن يكون صائحـا أو صارخا ، وبأن يكون فى حال الطفولة ، لأنه لا يو صف ببعض هذه الأوصاف ، وعلى ما نذهب اليه خاصة فى تقدم الاستطاعة لأن فى حال وجودها لا يكون القادر بها موصوفا ببعض هذه الأوصاف ، فانما ينبغى أن يكون متكلما متى لم يكن أخرس ولا سـاكتا ولا صائحا ولا صارخا ولا طفلا ، وكان كونه قادرا مستمرا ، فان عاد القوم فزادوا فى القسمة هذه الأوصاف ، وادعوا أن عند زوالها ، لا بد من أن يكون أحدنا متكلما ، فكذلك يجب فى الغائب .

قلنا لهم : انّ قياس الغائب على الشاهد لا يصح فى مجـرد الحكم ، بل لا بد من علة لذلك الحكم معلومة فى الشاهد ، فيها يقع التوفيق بينهما ، وبعدمها يفرق بينهما ، وعندنا أن العلة التى اقتضت هذا الحكم فى الشاهد غـير ثابتة فى الغائب ، بل هى مقصورة على الشاهد ، وذلك ان أحدنا لا يتكلم الا بآلة فهى اذا اختصت بآفة وضرب من ضروب المنع ، وصف الحى بأنه أخرس ، وان كانت صحيحة ولكنه كفها عن الأسـباب المولدة للكلام ، وصف بأنه ساكت ، ومتى كان بالصفة التى يصح أن يتكلم وزال عنه الأمران اللذان ذكرناهما وما جـرى مجراهما ، فلا بد من انتقـاله الى الوصف الثـالث ، فصارت العلة ان هـذه

(١) ب : فيجب .

الأوصاف تتعاقب على اللسان ، فاذا كان القديم ممن يتكلم لا بآلة وجارحة ، فيقال : اذا لم يكن فى الآلة منع ولا آفة ، ولا كان قد كفها عن الكلام فيجب كونه متكلما بها ، بطل قياس الغائب على الشاهد لزوال العلة التى تنظمها ، وليس تكاد تستمر هذه الطريقة الا على قول من أثبته تعالى متكلماً بفم ولسان .

فنقول : انّ حكم الغائب وحكم الشاهد يستويان ، فأما من حكم بغناه فى كونه متكلما عن ذلك ، فكيف يصح له هذا الكلام ، وحل هذا فى بابه محل ما تقوله المجسمة : انه تعالى يجب أن يكون جسما ، اذا كان قادرا فاعلا كالواحد منا ، فكما نقول لهم انّ ذلك واجب فى آحدنا لعلة وهى كونه قادرا بقدرة لا بدّ لها من محل ، فاذا كان المحل هو الجسم ، وجب أن يكون القادر منا جسما ، فأمّا القديم اذا كان قادرا لذاته فهذه القضية لا تجب فيه .

فانْ قالوا : فانّا نعدل عن هذه الطريقة ونترك الاستدلال بالشاهد على الغائب ولكنا نقول : اذا لم يكن الحىّ أخرس ولا ساكتا ، ولا صح ذلك عليه ، وجب كونه متكلما ، كما يقولون انه اذا لم يكن جاهلا بل استحال عليه الجهل(١)، وجب كونه عالما ، فنصل بنفى الصفتين الى اثبات ثالث .

قيل لهم : هذا أيضا مما تختصون به دوننا ، فانّا اذا أردنا اثبات صفة لم نتوصل الى اثباتها / بنفى ما عداها بل نثبتها بدليلها ثم ننفى ضدها عن الموصوف بوجوب الأولى ، وهذه طريقتنا فى نفى الجهل عنه ، ومن المحال عندنا أن تكون الدلالة على ثبوت كونه عالما زوال الجهل عنه ، مع أنه انما يتأتى نفى الجهل عند ثبات كونه عالما ووجوبه .

١/٢٠٧

وبعد ، فانّ الموصوف عندنا يصح أن ينفك من الصفات المضادة كجواز انفكاك المحل عن الألوان المتضادة وما شاكلها ، فمن أين يجب بنفى صفة أو صفتين ثبوت أخرى ؟ ويبين صحة ذلك أنّ أحدنا لا يعلم ما لا نهاية له، ثم خروجه عن كونه عالما لا يدخله فى كونه جاهلا به أو ظانا له ، وكذلك يخرج عن كونه مريدا ولا يدخل فى أن يكون كارها ، ثم كذلك فى كل الصفات .

وبعد ، فانّ هذه القضية انما كان تشتبه اذا ثبت التضاد بين الصفات فيستدل باثبات صفة على نفى ضدها ، أو بنفيها على ثباتها كما قلناه فى كونه عالما وجاهلا،

---

(١) ساقطة من أ .

وليس الخرس والسكوت عندنا بمضادين للكلام فيمكن التوصـــل بنفيهما الى اثباته ، ألا ترى أن الخرس هو آفة تلحق اللسان ، فلا تضاد الكلام بل تخالفه ، والسكوت أيضا يخالفه ولا يضاده بل يجرى مجرى الضد لأسباب الكلام ،وعلى هذه الطريقة يجوز أن يوجد الله فى لسان الأخرس أو الساكت الكلام ، ولو كان هناك تضاد لتعذر على لسان الفاعلين كما تعذر على نفس الأخرس .

وبعد ، فلو قدرنا التضاد ليثبت التضاد بينهما على المحل ، لا على الحى ، ولهذا لو خلق له لسانان فى رأسين ، لم يمتنع أن يتكلم بأحـــدهما ، وبالآخـــر آفة أو يكون ساكتا بتسكينه ، واذا صح أن التضاد يرجع الى المحل ، فيجب أن يجوز أن يكون تعالى متكلما بكلام يفعله فى هـــذا المحل ، ثم يكون من المحل بعضه موصوفا بأنه أخرس أو ساكت ، اذ ليس معنى هذين الوصفين ما يرجع الى الفعلية ، ومعنى المتكلم ما يرجع الى الفعلية ، واذا كان كذلك ، لم يجب اذا نفينا ب١٢٥/ عنه الخرس والسكوت / اللذين يرجعان الى المحل ، أن نثبته فاعلا للكلام ؛ وهذا ظاهر .

وقد ألزمهم فى نقض اللمع (١) أنه تعالى اذا لم يكن أخرس ولا ساكتا ، فانما يجب أن يكون متكلما ــ اذا صح هذا الوصف عليه ــ ، لأن اثبات الصفة فرع على صحتها ، ومن المحال أن يقال انها وانْ لم تصح تجب .

قلنا لهم : فبيّنوا صحة هذه الصفة عليه لم يزل ؛ وقد عرفتم من مذهبنا أنا نحيل كونه متكلما لم يزل ، من حيث يرجع به الى كونه فاعلا للكلام ؛ واثباته فاعلا لم يزل محال ، فصار ذلك بمنزلة قـــول من قال : اذا لم يكن بخيـــلا ولا مقتصدا فيما لم يزل فيجب كونه جوادا ، واذا لم يكن ظالمـــا جائرا ، فيجب كونه عادلا لم يزل ، وهذا لا خَفَاء بفساده .

وقد ألزم القوم على القاعدة التى رتبوها الزامات منها : انْ قيل لهم : قـــد عرفنا أن أحدنا اذا لم يكن متكلما بفم ولسان صحيحين كان ذا آفة وكان ممنوعا من الكلام ، فهلا قلتم انّ القديم تعالى اذا لم يكن كذلك ، أن تكون به آفـــة ومنع ، فاذا قالوا انّ هذه القضية وجبت فينا لعلّة ، وهى أنا ممن يتكلم بآلة ، قلنا مثل ذلك فى الشبهة التى أوردوها وفرقنا بين الشاهد والغائب فى ذلك .

---

(١) أحـد كتب القاضى عبد الجبار .

ومنها أن أحدنا اذا انتفى عنه الخرس والسكوت ، فانما يكون متكلما عندنا بأن يحدث الكلام فى لسانه أو فى الصدى ، وعندكم بأن يحدثه الله تعالى فيه ، أفيلزم فى القديم تعالى اذا لم يكن أخرس ولا ساكتا أنْ يكون متكلما على هذا السبيل ؟ فانْ أجبتم اليه فمعلوم أنّ وجود الفعل لم يزل محال ، وانْ خالفتم بين الشاهد والغائب فارضوا منا بمثله .

أ/٢٠٠ ومنها أنه اذا لم يكن / أخرس ولا ساكتا ، فهو متكلم بهذا الكلام المعقول المركب (١) من هذه الحروف ، فأمّا أن يكون متكلما على غير هذا الوجه ، فهلا قلتم بمثله فى الغائب انْ كنتم تعتمدون الشاهد ؟ وعندهم أنه اذا لم يكن أخرس ولا ساكتا فهو متكلم بكلام غير ما نعقله من الحروف ، فاذا قالوا : انّ ذلك الكلام فى منافاته الخرس والسكوت كهذا الكلام ، قلنا : ومن أين ذلك ، وهلا صحّ اجتماعه معهما ؟ لأنّ فى هذا خروجا عما نتصوره ، ومتى قالوا انّ الذى ينافى ذلك الكلام هو غير هذا الخرس بل خرس آخر ، قلنا : قد تناهيتم فى الجهالة لأنكم الى الآن كنتم فى اثبات كلام قديم لا يعقل ، وقد صرتم تثبتون خرسا وسكوتا غير معقولين ، ومتى خرج الجميع عن حدّ المعقول فمن أين ثبوت التنافى والتضاد بينهما . يبين ذلك أن منافاة الشيء لغيره ليست مقصورة على الاسم ،بل لا بد من اعتبار المعنى والصفة ، ولهذا لو لم يسمّ السواد بهذا الاسم ولم يسم البياض بهذا الاسم لتضادا كما يتضادا عند الوصف والتسمية ، واذا صح ذلك ، قلنا : فمن أين تضاد هذه المعانى ؟ بل ما أنكرتم من حاجة البعض الى البعض وجواز اجتماعهما كلها ، فقد عرفت تهافت هذه الشبهة من كل الوجوه .

وأحد ما اعتمده القوم : أنّ كلامه تعالى اذا لم يكن قديما ، فلا بد من أن يكون محدثا ، ولا بد فى المحدث من الكلام وغيره من الأعراض من أن تحل محلا ، فكان يجب أن يشتق اسم متكلم للمحل ، لأن العرض اذا وجد فى محل ، اشتق الاسم منه للمحل ، ومتى سمى المحل بهذا الاسم ، فقد خرج القديم تعالى عن كونه متكلما ، فصار القول بحدوث كلامه يخرجه عن كونه متكلما أصلا ، واذا بطل حدوثه فليس الا أنّ كلامه قديم ، وهذه طريقة من تقدم منهم . ثم لما نبغ ابن أبى بشر زاد فقال : يجب أن يشتق العرض من محله اسم ، أو لما المحل بعضه ، لنحترز بذلك على زعمه عن العلم والقدرة وغيرهما ، لأن المحل لا يوصف بالأوصاف الراجعة اليها ، وانما توصف الجملة بذلك .

---

(١) ساقطة من ب .

والأصل فى ابطال ما قالوه ، أن يقال لهم : ليس يخلو قولكم انه كان يجب أن يشتق للمحل اسم متكلم من وجهين ، فامّا أن تقولوا بوجوب هذا الاشتقاق — كانت هناك لغة أو لم تكن — أو تقولوا يجب هذا الاشتقاق عند وجود لغة ؛ ثم امّا أن تدعوا ذلك واللغة هذه ، أو تدعوه ، وان لم تكن اللغة هذه ، بل أى حال كانت اللغات،فان° ادعوا أنّ ذلك واجب مع عدم اللغات أجمع ، فالأمر فى فساده ظاهر ، لأن الاشتقاق مع عدم اللغات أجمع لا يتصور ، بل لا بد من أن يكون هناك وصف يفيد فائدة ، فتوجد منه بعض الأمثلة لثبوت تلك الفائدة فيه، وكذلك فلا يمكن أن يقال — وان لم تكن اللغة هذه — فهذا الضرب من الاشتقاق واجب ، بل ما أنكروا أن اللغة لو كانت غير هذه اللغة لكان باب الاشتقاق فيه مسدودا ، وهذا بيّن لأن هذه اللغات الأخر ، لا تجد فيها طريقة الاشتقاق على ما تجده فى اللغة العربية ، ولو ثبت فيها شىء من الاشتقاق ، فمن أين أنهم كانوا يشتقون للمحل من العرض الذى حله أسماء ، لا محالة . يبين ذلك أن طريق اللغات هى المواضعات وهى تتبع الاختيار ، فقد يجوز أن يختاروا ذلك ويجوز أن لا يختاروه ، فيجب أن يقولوا : — واللغة هذه — يجب الاشتقاق، فنقول لهم : فقد اعتمدتم فى مسألة عقلية على لفظ من الألفاظ يطلقه أهل اللغة والتوصل بالألفاظ الى العقليات لا يصح .

٢٠٩/أ ونحن نقول : انّ الذى يلزم / المجبرة من قولنا : انه يلزمكم أن تصفوا الله تعالى بأنه ظالم لو فعل الظلم ، هو الزام عبارة . ولكن فى ذلك من الفائدة أن ١٢٦/ب الأمة أجمعت على أنّ مَن° أطلق ذلك على الله تعالى فقد كفر ، وليس / مما أورده الا الرجوع الى مجرد لفظ .

وبعد ، فانّا نقول لهم لا بد فى أسماء الاشتقاق وغيرها من أن تعقل فائدتها، ثم يصح لهم أن يقولوا : فيجب أن يكون المحل موصوفا بذلك أو لا يكون موصوفا به ، ومعلوم أنّ الذى يفيده قولنا : متكلم هو أنه فاعل للكلام ، واذا كان كذلك تعذر وصف الجماد بذلك لأنّ طريقة الفعلية فيه غير متباينة ، فيجب أن يكون تعالى هو الموصوف بأنه متكلم .

وبعد ، فلو أطلق أهل اللغة اسم متكلم على المحل ، لم يجب أن نترك ما دلّ العقل عليه لقولهم ، لأن الخطأ يجوز عليهم .

وبعد ، فانّ القضية التى ادّعوها غير مستمرة ، وذلك أنه ليس كل عرض يوجد فى محل ، يوجد لمحله اسم ، ولا لما المحل بعضه ، فانّ النعمة توجد فى

المحل والاسم هو الفاعل دون المحل ، وما المحل بعضه ، وقد يفعل الله تعالى فى الجماد ما هو لطف ثم لا يرجع الى المحل منه شىء ، وانما يرجع الى فاعله ، ويوجد الصوت والرائحة فى المحل ولا اسم لمحلهما منهما ، وانما يعرف بالاضافة ، فيقال صوت الحجر وصوت الطشت وصوت الرعد وما شاكل ذلك ، فكيف ادّعوا اطراد هذا فى جميع الأعراض بل الكلام يوجد فى الصدى ولا يسمى هو متكلما ، ولا هو بعض الحى فيسمى الحى بذلك ، الا من حيث انه فاعله / فدل أن المتكلم هو فاعل الكلام .

ثم حكى — رحمه الله — عنهم أنهم يقولون : انما نجعله متكلما أبدا لكى يكون كاملا ، فانّ الحى يدخل فى النقص متى لم يكن بهذا الوصف ، وأجاب : بأن هذا مدخل له فى النقض ، فانه انما يحسن من المتكلم أن يتكلم اذا أفاد بكلامه أو استفاد وهذا لا يثبت اذا كان متكلما لم يزل ، وعلى هذه الطريقة ألزمناهم أن يكون تعالى قائلا فيما لم يزل : « يانُوحُ اهْبِطْ بِسَلام مِنّا (١) » ولمّا وجد نوح ، وقائلا : « انّا أَرْسَلْنا نُوحاً الى قَوْمِهِ (٢) » وقائلا : « يا مُوسى — اخْلَعْ نَعْلَيْكَ (٣) » وهذا يقتضى العبث فيه — تعالى عن ذلك — ويفارق أحدنا اذا درس كلامه ، فانه — وان لم ينتفع غيره به — فانه ينتفع به ، وليس ينقلب فيما رويناه من قوله — صلى الله عليه — « كان الله ولا شىء ثم خلق الذكر » ، فيقال فهذا يصوره بالعبث ، لأنا نقول : انّ الدلالة العقلية قد اقتضت أنْ يكون معه غيره ممن ينتفع به ، فكأنه قال : ثم خلق الذكر ، وخلق من يستفيد به وينتفع ، ويبين صحة ذلك أن قوله : « ولا شىء » لايستقل بنفسه لأنه حرف واسم ، فلابد من ضم غيره اليه ليفيد ، فكذلك ما نقوله .

فانْ قيل : فقد خلق القرآن عندكم قبل وجود الجنة والنار ، ومع ذلك فقد قال فيه : « وَنادَى أَصْحابُ النّارِ أَصْحابَ الجَنَّةِ (٤) » فلئن جاز ذلك ليجوزن وجود هذا الكلام لم يزل ، وان لم يكن هناك مستفيد يستفيد به شيئا .

---

(١) سورة هود آية ٤٨ .
(٢) سورة نوح آية ١ .
(٣) سورة طه آية ١١ ، ١٢ .
(٤) سورة الأعراف آية ٥٠ .

قيل له : اذا كان القرآن فعلا من أفعاله ، صح أن يحدثه ومعــه زيادة ، وصح أن يكون عاريا عن هذه الزيادة ، وبهذا يفارق لو كان قديما ، فإن الحذف والتغيير فيه لا يجوز ، فاذا كان كذلك قلنا : لا يمتنع أن يكون تعالى حيث أوجد القرآن قال : انى أخلق خلقا فيطيع بعضهم ويعصى البعض ، فاذا عصانى العصاة أدخلتهم النار وأدخلت المطيعين الجنة ، فنادى أصحاب النار أصحاب الجنة ، فاذا أراد انزاله على الرسول — صلى الله عليه — يحذف هذا السبب ، وهــذا انما يصح على ما نقوله دون ما تقولونه من قدم الكلام .

٢١٠/أ ثم أورد عليهم ما قــد انتشر فى ألسنة / المسلمين من قولهم : يا رب طه ، ويس ، ورب القــرآن العظيم ، ولن يكون ربا له الا وهــو مربوب ، والمربوب محدث مفعول ، ولو لم يكن فى هذا الباب الا ما فى القرآن من القسم المذكور فى أوائل السور مثــل قوله « ق والقُرآنِ المَجِيدِ (١) » و « ص والقُرآنِ ذِي الذِّكْرِ (٢) » و « يَس والقُرآنِ الحَكِيمِ (٣) » الى ما شاكل ذلك ، والقسم بهذه الأشياء هو قَسَمٌ بخالقها وفاعلها ، ومتى قالوا : انا نقول بعدم ذلك الكلام ، فكأنهم أحالوا على ما لا يعقل فوصفوه بالقدم ، وما لم يثبت الشىء لا يصح هذا الوصف فيــه ، وقــد تم لنا ما أردناه من وصــف هذا المسموع بالحدوث والخلق .

ثم نقول لهم : ونلزمكم على هذا القول أن لا تصفوا هــذا المسموع بأنه كلام الله على الحقيقة ، وفى ذلك خروج عن دين المسلمين ، ولو وقفت العامة على هذا المذهب من جهتهم لنفروا عنهم ، لأنهم راموا أن ينفوا عن كلامه الحدوث فنفوه أصلا ، واستقصاء هذه الجملة تجده فى غير هذا الموضع .

وقد عطف على هــذا الباب بالكلام فى المخلوق ، لأنه حين أراد أن يذكر القول فى التكليف لم يتم له ذلك الا بعد بيان المخلوق والاستطاعة وغيرهما .

---

(١) سورة ق آية ١ .
(٢) سورة ص آية ١ .
(٣) سورة يس آية ١ ، ٢ .

أصـل هـذا الباب أن تثبت الحوادث وأن تثبت كونها أفعالا للفاعلين على الجملة . ثم يصح أن نتكلم فى تفصيل الفاعل وما يصح اضافته الينا وما لا يصح، والتمييز بين ما نقدر عليه وبين ما لا نقدر عليه بالصفات والأحكام ، ثم القول فى الأحكام التى تثبت للفاعل لأجل فعله من المدح والذم والشكر وغيرهما ، وكيفية ورود / التكليف على هذه الأفعال ، وأن حالها لا تختلف بأن يكون مباشرا أو متولدا فى كونهما فعلين لنا ، وتعلق هذه الأحكام بهما ، ولكل من ذلك فروع وشعب نذكرها ان شاء الله .

ب١٢٧

باب
فى بيان الدلالة على أن الواحد منا فاعل على الحقيقة

ليس يصح الفاعل الا بثبات فعل يضاف اليه ، لكنا قد بينا فى أول الكتاب القول فى الأعراض التى هى أفعالنا من حركة وسكون وغيرهما ، فأغنى عن اعادته؛ ولأن مَنْ يخالفنا فى كون العبد محدثا قد سلّم أن ها هنا فعلا من الأفعال ، وانما نازعوا فى تعلق ذلك بنا وحدوثه من جهتنا ، ولنا فى ذلك طريقان على ما قاله فى الكتاب .

أحدهما : اعتبارنا وجوب وقوع هذا الفعل بحسب أحوالنا ووجوب انتفائه بحسب أحوالنا .

والثانى : حسن الأمر والنهى وغيرهما من الأحكام ، وان كان (١) العمدة هى الأولى من الطريقين ، والوجه فيه أن نقول انّ العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من أحوالنا ، حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس ، ومعلوم استمرار ذلك ، فكل ما نقض هذه الجملة فيجب بطلانه .

ومتى قال القوم : انه مع ذلك مخلوق فينا من جهة الله وهو الذى يحدثه ، فقد انتقضت هذه الجملة التى قررناها وسلمها لنا ، كما أنه اذا عرف تعلق كونه

---

(١) ب : كانت .

متحركا بالحركة لوجوب كونه متحركا عندها ، ووجوب زواله عند زوالهـا ، فواجب تعليق هذه الصفة بالحركة فهكذا الحال فى أفعالنا .

ولهذا لمـا كان فعل غيرنا ليس بحادث من جهتنـا ، لم يجب وقوفـه على أحوالنا فكذلك لو كان هـذا الفعل ليس يحدث من قبلنا ، ما كان ليقف على أحوالنا حتى يقع مطابقا لها فى النفى والاثبات حتىاذا كانت/كان الفعل ، وحتىاذا لم تكن لم يحدث الفعل ، وبهذه الجملة يثبت المتولد فعلنا كما يثبت المباشر فعلنا. ٢١١/أ

ومتى قيل : انّ الله تعالى هو الذى يحدثه ، والحال ما قلناه ، فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية ، وانما يتعلق من حيث الحلول .

فانْ قيل : هلا جا أن تقع هذه الأفعال مطابقة للدواعى وان كان اللهيحدثها بأن يكون ــ جل وعز ــ قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعى (١) والقصود ، فكان وجوده بحسبها على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا ، ونجعل طريق ذلك طريق الأفعال التى فعلها الله بالعادة .

قيل له : انّ العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقاً لدواعينـا فى النفى والاثبات حاصل على حد يفصل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقا لدواعينا ، فلو كان الله تعالى هو الذى يحدث فى سائر الفاعلين منا ، القصـد والدواعى ، ويحدث الأفعال مطابقة لهما لمـا ثبت هذا الفصل ، ولمـا ثبت أيضا العلم بوجوب انتفائه عند الكراهة والصارف ، فعرفنا أنّ هذا الفصل انما يثبت ، لأنّ أحـد الفعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا ، وليس كذلك الآخر .

وقد أجاب فى الكتاب عن ذلك بوجه آخر وهو أن الطريق الذى به نعرف أن القديم تعالى يحدث فعلا من الأفعال هو ما ذكرناه ، فانْ أفسدناه فى الشاهد لم يصح لنا اثبات الصانع واضافة الأفعال اليه ، ألا ترى أنه لا بد من أن يثبت أحدنا محدثا لتصرفه ، ليصح تعليق حدوث الأجسام بالله عز وجل ؟ وصار ذلك بمنزلة أن لا نعرف صدق رسول من الرسل ودعوى النبوة الا بالمعجزة .

فاذا قال القائل : المعجز ليس بدلالة ولكنى أعرف نبوة هذا ، بخبر غـيره من الرسل ، لأنا نقول له : متى أبطلت على نفسك كون المعجز دلالة النبوة لم تقع لك الثقة بقول الأول ، ولئن كان الأول انما يثبت رسولا بهذه الطريقة فكذلك الثانى ، فكذلك الحال فيما نقوله .

فانْ قال : لا أصوّر الكلام فى الله تعالى ، ولكنى أقول هلا جاز أن يكون ههنا فاعل يفعل فيكم هذه الأفعال مطابقة لقصودكم ؟ ومتى كان هذا مجوّزا لم تقع لكم الثقة بما تقولون ، ولا يمكنكم ابطاله بما تقدم من أن العلم بالله ، يقف على العلم بأن العبد هو المحدث لتصرفه ، لأن هذا التجويز لا يفتقر الى ما قلتم .

قيل له : هذا كالأول ، ألا ترى أنه انما يصح اضافته الى هذا الفاعل المجوّز بالطريقة التى تضاف الينا ، فما أوجب كونه فعلا له وحادثا من جهته ، يوجب كونه حادثا من جهتنا ، فاذا رام الخصم اخراجه عن تعلقه بنا فى الحدوث أصلا لم يمكن لوجود الطريقة ، وانْ مضى على قياس ما قاله اقتضى تعليقه بمحدثين ، وسنبين أنّ مقدورا واحدا لا يتعلق بقادرين .

ويبين صحة هذه الجملة أنه لو جاز تعلقه بغيرنا مع أن الحال ما ذكرناه ، جاز أن يقال فى المتحرك ، أنّ كونه متحركا لم يتعلق بهـذه الحركة التى وقفت الصفة عليها ، ولكنها وقفت على حركة أخرى ، مع علمنا أنه انما يصح تعليقـه بتلك الحركة على الحد الذى يعلق بهذه الحركة ، فلا بد من أن يفسد ما قاله أو تعلق بهما جميعا ، وهكذا لو قال انّ مع الحركة الحاصلة لا بد من أمر آخر ، وأوضح فى الكتاب هذا الكلام ، فقال :

انّ الطريقة فى كون أحدنا فاعلا ، هى كالطريقة فى كونه تعالى فاعلا عندنا ، لقدرته على الضدين كقدرتنا ، فيحدث هذا الفعل مع جواز أن لا يحدث ، وأما عند القوم فانه يحدث منا مع الوجوب ، لقولهم بالقـدرة الموجبة واسـتحالة / قدرتنا على الضدين ، فكيف يجوّزوا — والحال هذه — أن نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب عندهم أنه حادث من جهة الله ، مع أنه يحـدث منه / مع جواز أن لا يحدث .

ب١٢٨/أ

٢١٢/أ

فانْ قيل : فهل تصفونه تعالى بالقدرة على أن يحدث فينا أفعالا مطابقـة للدواعى والقصود ، ولا بد من أن تصفوه بالقدرة عليه ، اذ لا وجه يمنع منه ؛

ومتى جوزتموه قيل لكم : فلو فعل ، هل كان يقع الفصل بين ما يفعله تعالى وبين ما تفعلونه أنتم ؟ واذا جاز أن لا يقع الفصل — وان كان أحد الفعلين فعلا لكم ، والآخر مما يفعله الله — جل وعز — فكذلك جوزوا أن يكون فعلا لغيركم ، وان كان لا فصل ؛ ومتى قلتم : انه تعالى حكيم لا يفعل ذلك لأنه يؤدى الى ضرب من التلبيس ؛ قيل لكم : أنتم تقولون انه لو لم يصح هذا الأصل ، لم يصح اثباته، فكيف تعتصمون من هذا السؤال بحكمته ؟

قيل له : يثبت الفصل عندنا لا محالة بين ذلك وبين ما نختار احداثه ، لأنه تعالى ، اذا كان هو الذى يحدثه فينا ، لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعى والقصود ، واستمرار انتفائه عند الكراهة والصارف ، ولو ثبت استمرار وقوعه لم يحصل العلم باستمرار انتفائه ، ومن تمام العلم بكونه محدثا ، حصول هذين الطريقين له .

والذى يبين ما قلناه هو أن القديم — جل وعز — ليس يحتاج فى ايجاد الفعل فينا الى خلق دواع ، ولا فى أن لا يخلق الى ايجاد صوارف ، فكنا نجوز أن لا يوجد هذا الفعل فى بعض الأحوال مع الدواعى والسلامة ، وأن يوجد مع الصارف والكراهة ، وأن يجرى ذلك مجرى المرض والصحة وغيرهما مما يفعله الله تعالى ، لأنه قد يقع عند الداعى وينتفى عند الصارف ، ولكن لا يقترن بذلك العلم باستمراره ، فى الجانبين من النفى والاثبات ، فاذا صح ذلك ، وكان العلم حاصلا لنا بأن هذا الفعل لولا الداعى والقصد كان لا يقع ، ولولا الصارف كان يجوز أن يقع ، قلنا : فلو خلق فينا تعالى الأفعال لفصلنا بينها وبين ما نختار ايقاعه وايجاده ، وهذا ظاهر .

وبعد ، فانا لو قدرناه — جل وعز — فاعلا فينا هذه الأفعال ، ما كان طريقنا الى العلم بكونه محدثا لها ، الا مثل ما أوردناه مما نازعنا القوم فيه ، فأى فائدة لايراد هذا السؤال ؟ وبعد ، فالتفرقة بين الأمرين فى الأصل هى طريق العلم بما بينه تثبت التفرقة ، كفرقنا بين المتحرك والساكن ، والمريد والمشتهى ، والأسود والأبيض ، وقد عرفنا التفرقة بين ما يحدثه أحدنا وبين ما يحدث فينا ، فيجب أن تكون هذه الطريقة مستمرة فى كل حال ، كما أنا نفصل بين الواجبات وبين العادات فى كل حال .

وقد قال فى الكتاب : انما أمكنت هذه الشبهة فى تعلق الفعل بفاعله لما كان من باب الاختيار ، فتفارق الأحكام المتعلقة بالعلل فى بعدها عن الشبهة ، وهذه الجملة أظهر مما كان الشيخ أبو عبد الله يذكره فى كلامه اذا درّس ، وذكره فى نقض الموجز وغيره ، من أنا نأمن من هذا الضرب من الالتباس لما ثبت من حكمته تعالى ، وأنه لا يفعل ما يؤدى الى تلبيس بعض الأدلة ببعض ، لأن اثباته — جل وعز — ينبنى على أنْ العبد محدث فضلا عن حكمته ، ومَنْ يذهب هذا المذهب كيف يحتج عليه بذلك .

فانْ قال : بهذه الجملة انما تدل على أنّ مَنْ كان ذا قصد وداع ، فيصرفه فعله ، وحادث" من جهته ؛ وعندكم أن الساهى والنائم كالعالم فى كونه محدثا ، فهلا دلّكم هذا على انتقاض ما أوردتم ؟

قيل له : هذا هو عكس وغير مطلوب فى الأدلة ؛ ذلك ، وانما يراعى فى الحدود ، ولم يجعل حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وقصوده ، وانما جعلنا ذلك دليلا ، فحيث يوجد ، يجب أن يدل ، وحيث لا يوجد ذلك ؛ فان قامت دلالة / قضى بها ، والا وجب التوقف ، وغير ممتنع أن يدل على حكم واحد دليلان ، كما نعرف حدوث الجسم بدليل ، وحدوث العرض بدليل آخر ، وكما نعرف صدق زيد بدليل [1] غير ما نعرف به صدق عمرو ؛ وكذلك الحال فى دلالة الأملاك ، لأن ملكه لشىء يثبت بطريق غير ما يثبت به ملكه لما عداه ؛ وهذا كله ظاهر .

٢١٣/أ

فانْ قال : فما الطريق الذى به تعرفون فى فعل الساهى أنه فعله ؟ قلنا اننّا نعرفه فعلا له بتقدير الدواعى ، فيفارق فعل الغير ، لأنك تقول : هذا الساهى قد وقع هذا الفعل منه على حد ، ولو كان عالما ، كان لا يقع الا مطابقا لداعيه فيقوم التقدير فى ذلك مقام التحقيق ، ألا ترى أن فعل غيره لما لم يكن حادثا من جهته ، لم يصح أن يقدر هذا الوجه فيه ، فعرفنا أنّ فعله يختص به — على ما نقوله — وغير ممتنع أن يقوم التقدير مقام التحقيق فى مواضع ، فعلى هذا نعرف أن زيدا قادر" اذا عرفنا أنه لو حاول الفعل لوقع منه ، كما نعرفه قادرا

---

(١) ب : بطريق .

لو وقع منه الفعل ، وكذلك فى كونه عالما ، وعلى هذا لو قدر فيه أنه كان ذا يد وقلم ، لكتب كتابة بديعة ، فانه يدل على أنه عالم ، كما لو كتب لدلّ على ذلك ؛ ولا يرد على هذه الجملة أن يقال : فكان يجب اذا صحّ أن يقدر وجود قدرة فى أحدنا أن يكون قادرا بتلك ، كما اذا وجدت يكون قادرا ، لأن هذه الطريقة انما تتأتى بعد أن يكون المقدر غير المقدر به — كما ذكرناه فى مسألتنا ، فأما اذا كان المقدَّر والمقدر به شيئا واحدا لا ينفصل ، فمن المحال أن يشتبه ذلك ، والمرجع بقولنا قادر الى أنّ هناك قدرة ، وانْ لم نجعل ذلك حقيقة له وحدّا ، وليس كذلك ثبوت القلم واليد ، لأنه غير كونه عالما فافترقا . وقد يمكنك أن تعرف / ب١٢٩/ ن الساهى فاعل بأن تراعى وقوع فعله بحسب قدره ، وهذا فى الدلالة على أنه محدث وفاعل كالأول ، ألا ترى أنه لولا حدوثه من جهته ، لحلّ محل فعل غيره الذى لا يقف على قدره فى الكثرة والقلة .

فانْ قيل : هلا استدللتم بهذه الطريقة على أنّ العالم فاعل ؟ وما الحاجة بكم الى أن تستدلوا بوقوع تصرفه بحسب دواعيه ، فتكون الدلالة شاملة للموضعين جميعا .

قيل له : انّا لا نعرف القدرة ، وكون القادر قادرا بها ، لابعد العلم بكون العبد محدثا لتصرفه ، والذى يحصل لنا العلم به ابتداء فى كون العبد محدثا لتصرفه ، والذى يحصل لنا العلم به ابتداء فى كون العبد محدثا ، هو فى العالم ، لاعتبار طريقة القصود والدواعى ، لأنّ العلم بذلك يسبق العلم بكونه محدثا لتصرفه ، ثم اذا عرفنا أنه يصح منه الفعل ، ويتعذر على غيره ، عرفنا اختصاصه بصفة ثم عللنا تلك الصفة بوجود معنى ، ثم اذا ثبت لنا بقاؤه ، وأنّ السهو لا يبقى فيه ولا يدافعه ، عرفنا ثباته فى الساهى ، فعرفناه قادرا ، وأمكننا أن نعرف أن فعله حادث من جهته لوقوعه بحسب القدرة التى كانت فيه عندما كان عالما .

فانْ قيل : فانْ كنتم تعتبرون الدواعى والقصود فى اضافة الفعل الينا ، فيجب أن تجعلوهما مؤثرين فى وقوعه ، أو انْ كان المؤثر فى حدوثه كونه قادرا ، أن تستدلوا بوقوعه بحسب كونه قادرا ، على أنه فعلٌ لنا .

قيل له : ليس يجب اذا كان المؤثر كونه قادرا ، أن يكون هو دليلا ، لأن من حق الدليل أن يكشف ولا يؤثر ، فوقوعه بحسب الدواعى يكشف عن

أختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا ، ثم يحتاج الى نظر فى أنه المؤثر أو غيره ؛ ويبين صحة ذلك أن المؤثر فى كوننا قادرين هو وجود القدرة ، ثم الدلالة على أنا قادرون هى صحة الفعل ، فكذلك الحال فيما قلناه .

وبعد ، فانه اذا تعذر أن نعرفه قادرا ابتداء ، وانما نتوصل الى ذلك اذا عرفناه محدثا ، وأمكن أن نعرفه قاصدا / وذا داع من دون ذلك ، صلح أن نستدل بما قلناه على كونه محدثا ، ولم يصلح أن نستدل بكونه قادرا على ذلك . ٢١٤/أ

وبعد ، فانّ الدواعى تكشف عن كونه قادرا على الجملة ، وكونه قادرا لا يكشف عنه ، كما يكشف كونه عالما عن كونه قادرا ، ولا يكشف كونه قادرا عنه ، فلهذا وجب الاستدلال بالدواعى دون ما قالوه .

ويبين صحة ذلك أنا نحتاج الى مراعاة طرفى النفى والاثبات فى تعليق الفعل بنا فنقول : وجب وقوعه بحسب أحوالنا ، ووجب انتفاؤه بحسب أحوالنا ، فيجب أن نعتبر ما يتعلق بالنفى والاثبات على حد واحد ، ومعلوم أنا لو علقنا ذلك بالقادر فى كونه قادرا لم يحصل فيه الا جانب الوقوع دون جانب النفى ، وليس هكذا اذا علقناه بالدواعى .

ولما ذكر ــ رحمه الله ــ أن المؤثر كونه قادرا ، وأن الدواعى تأثيرها فى وجوب الحصول ، ووجوب الانتفاء ، سأل نفسه فقال : ما حظ كونه قادرا ؟ فانكم انْ جعلتم حظه التصحيح ، احتيج الى موجب سواه به يحصل ، لأن حكم ما به يثبت ، أن يفارق حكم ما به يصح ، وانْ قلتم انه موجب،فينبغى أن لا يقدر الا على ما أوجده وهذا ينقض دلالتكم على أنه محدث لفعله بالاختيار ، ومتى أشرتم الى موجب سوى كونه قادرا به يقع الفعل ، وبكونه قادر ، يصح ، ورجعتم به الى الدواعى ، بطل بما نعرفه من حال الساهى ، وبطل بمن تتساوى دواعيه الى الأفعال ، فيقع بعضها دون بعض لا لمزيد داع آخر ، وبعد ، فقصده وداعيه هما فعلان ، فبماذا وقعا من جهته ؟ وليس هذا الا بطلان ما يقولونه .

والجواب : أمّا نجعل كونه قادرا هو المصحح وهو المثبت ، لئلا تبطل طريقة الاختيار ، لأنا انْ عللنا وجود الفعل وثبوته بأمر انتقض ذلك وأخرجه عن التعلق بالاختيار ، ولأن ذلك الأمر امّا أن يكون موجودا أو معدوما ، فانْ

كان معدوماً لم يثبت تأثيره واختصاصه ، ثم يقتضي وجود الفعل أبدا ، وكذلك ان جعلناه قديما ؛ وان كان محدثا فقد صـار حكمه حكم نفس الفعل ، فيجب وقوعه بمعنى آخر ، وهذا يتسلسل بما لا يتناهى ، فليس الا أن نجعله مصححـا ومثبتا ، ومثل هذا لا يمتنع في الأصول .

وأما ما ذكرناه في السؤال من وقوع القصـد بقصـد ، والداعي بداع ، فلا يلزم ، لأنا نجعل المؤثر في وقوع القصـد ما يتصل بالدواعي ، لأن الداعي الى المراد هو الداعي الى ارادته ، ولا يجب في الداعي أن يقع بداع آخـر من جهته ، بل يستند الى داع آخر يخلقه الله تعالى ، وهو العلم الضروري عـلى ما نذكره ، فسقطت هذه الشبهة .

ثم سأل نفسه ــ رحمه الله ــ عن تعلق هذا الفعل بنا من حيث الكسب ، وفي ذلك فصل مفرد نذكره من بعد .

وجملته أنه ما لم تكن الصفة معقولة معروفة لا تصح اضافتهـا ، فأما أن نعرفها بالاضافة فلا ، ، وهذا بيِّن في كل ما يضـاف الى الغير ، فيجب أن يثبت القوم أن للفعل صفة تتعلق بالفاعل ، سـوى الحـدوث وتوابعـه ، ولا طريق لذلك على ما نفصله .

وأما الوجه الثاني مما يدل على أن هذا التصرف فعلنا ، فهو الاسـتدلال بطريقة الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام الراجعة الى الأفعـال ، وهـذا متقرر بأول العقول من دون اختلاف بينهم فيه ، فلولا حدوثه من جهتنا لحل محل فعل غيرنا في أنه لا ترجع الينا منه هـذه الأحكام ، فلما عرفنـا أن (١) ذلك ثابت في تصرفنا ، وغير حاصل في تصرف من عدانا ، عرفنـا أن (١) هـذا حادث من جهتنا ــ وهذه الطريقة لابد من أن يتقدم فيها العلم بتعلق الفعل بفاعله على وجه الجملة ــ ودليله ما ذكرناه من / وجوب وقوعـه بحسب أحواله ، ثم اذا أردت أن تثبت أحدنا / محدثا له تقول : فلابد من تعلقه بنا من حيث الحدوث ، وتغيير حاله بحال فعل غيره معه ، وان شئت قلت : فلو لم نكن محدثين له ، لمـا حَسُنَ الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام فينا ، وقد قال في الكتـاب : انَّ الذي يسر

ب١٣٠/ ٢١٥/أ

(١ــ١) ذلك ثابت ... عرفنا أن : ساقطة من ا

فى الكتب ، من أن حسن الذم لا يعرف مالم يعرف كون الفاعل فاعلا ، انما يراد به على طريق الجملة دون التفصيل .

واعلم أنّ أبا على ــ رحمه الله ــ لمـا قال انّ الله تعـالى لا يصـح أن يفعل بسبب كما لا يصحّ أن يفعل بآلة ، قال له أبو هاشم : انّ الطـريق الذى به نعرف أن أحدنا يفعل بسبب قائم فيه تعالى ، فيجب أن يقال بمثل ذلك فيه ، فقـال أبو على : انّ طريقى الى ذلك هـو ما أعرفه من حسن الأمر (١) والنهى الراجعين الينا على الأسباب والمسببات ، دون ما نقوله من وقوعها بحسبها فتقع التفرقة بين الشاهد والغائب ، فقال أبو هاشم : انما يمكن أن يعرف حسن الذم والمدح ، بعد العلم بكون الفـاعل فاعلا ، فكيف نستدل بذلك على أنه فاعل ؟ لكنه اذا عرف على الجملة كفى ؛

وبعد ، فاذا عرف حسن الذم والمدح فى المبـاشر ، وعرف أنه لولا تعلقـه به من جهـة الفعليـة ، لمـا حسن ذلك ، فقـد يمكنه أن يعـرف أنّ المتولد حادث من جهتـه لثبوت هذه الطريقة فيه ؛ وهذا بيّن .

باب
(فى بيان اختلاف أحوال الفـاعل منـا فى فعله)

اعلم أنّ القسمة التى نذكرها فى اختلاف أحوال الفاعلين منا فى أفعالهم ، مبنيّة على أن القدرة سابقة للفعل ، وليست موجبـة له ، فحينئـذ نعتبر حال الفاعل بما يقترن به من الوجوه التى تغيّر أحكام الأفعال . وقد قال فى الكتاب ، لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاثة : أحدها أن يقع مع الاكراه والحمل ؛ والثانى أن يقع مؤثرا له مختارا فى فعله ؛ والثالث أن يقع على وجـه السهو ؛ وقد كانت القسمة الصحيحة تقتضى أن يقـال : امّا أن يفعـل وهو عالم ، أو يفعله وليس بعالم ؛ واذا كان عالمـا فاما أن يكون هناك الجاء ، أو لا يكون هناك الجاء .

وأما فعل الساهى فلا مدخل له فى التكليف والأمر والنهى والمدح والذم ، وقد اختلف شيوخنا فى هل يصح وصفه بالقبح والحسن أم لا على ما تقـدم القول فيه ؛ ويثبت فيه العوض على الفـاعل ، لأن عـدم العلم لا يخل بثبوت العوض ، ولا ينتقل الى من خلق السهو ــ لو كان السهو معنى ــ ، كما نقـول انّ العوض ينتقل من الملجأ الى الملجىء ؛

---

(١) ب : المدح والذم .

وأما فعل الملجأ فحكمه أن لابد من وقوعه ، وأن يكون داعى الالجاء بحيث لا يعارضه شيء من الدواعى حتى يقع ما هو ملجأ اليه لا محالة ، كما نعقله فى الخائف من السبع لأنه ملجأ الى الهرب ، وقد يثبت الالجاء الى الفعل والى أن لا يفعل ، ويثبت فى كل واحد من الطريقين وجهين : أحدهما على سبيل المنع ، والآخر على سبيل المنافع ودفع المضار ؛

ومن حكم ما يقع بالالجاء أن لا يتوجه على الفاعل المدح والذم والأمر والنهى ، ثم لا يجب لأجل ذلك أن يكون الساهى أيضا ملجأ ، لأن ما يفعله الانسان للالجاء ، لابد من داع يبلغ الغاية فى القوة ، ولابد من اختصاصه بأمر معين ؛ وما يقع من الساهى لا داعى معه ، ولا يثبت لأحد الفعلين المقدورين اختصاص ليس هو بالآخر ، ولا يمكن أن يقال هلاّ وصفتم فعل الملجأ بأنه واجب من حيث لو لم يفعله ، لاستحق الذم ، وهذا حال الواجب ؛ وذلك لأن هذا التقدير يخرجه عن الالجاء ، فانه متى وقف ولم يهرب عند مشاهدة السبع ، فلاعتقاده أنه يقاومه ، وهذا يمنع من كونه ملجأ

والذى يجرى فى كلام شيوخنا ، أنّ أحدنا ملجأ الى أن لا يقتل نفسه ، ولو قتلها لاستحق الذم ، انما أرادوا به : لو تغيرت حالته فى / ذلك بدخول شبهة عليه ، فقتل نفسه ، لاستحق الذم ، وهذا لا يقدح فيما ذكرناه ؛ وقد قيل : انه لو وقف ، لكان استحقاقه للذم على الوقوف الذى هو فعل ، لا على أن لم يفعل الهرب ، والأول أوْلى لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر ، فليس الا أنه يخرجه ذلك عن الالجاء فيكون تقديرا باطلا .

216/أ

وأما العوض فثابت فى فعل الملجأ ، ولكنه منتقل الى الملجىء من حيث ينزل فعله منزلة فعل الملجىء ، هذا هو الذى يقتضيه العقل ، ثم قد يجوز ورود الشرع بخلافه كما قال بعضهم انّ من أكره غيره على القتل ، يثبت القتل على المكرِه والمكرَه ، أو يثبت فى أحدهما القتل ويلزم الآخر الدية ، فهذه حال الملجأ .

فأما المختار المؤثر للفعل على غيره بداع يصح أن يقابله غيره من الدواعى ، فكل الأحكام تثبت فيه ، وانما يصح ورود التكليف على من هذا حاله ، دون الملجأ والساهى على ما نذكره بعد هذا ، ان شاء الله ؛ وليس ينفك حال القادر فى فعله من أحد هذه الوجوه الا أن يعرض عليه منع فلا يصح أنْ يقع منه الفعل ، ويجرى مجرى من ليس بقادر ، وسنبين فيما بعد أحكام القادر فيما يختص بحاله ، وحال المعنى الذى به يقدر .

باب
فى تميز ما يقدر عليه مما لا يقدر عليه (١)

ليس الغرض بالبـــاب ايراد الدلالة عـــلى كون الأجنـــاس التى نذكرهـــا مقدورة لنـــا ، لكن لبيـــان المذهب فى ذلك ؛ وجملة مقـــدورات قدر العبـــاد لا تخرج عن طريقين :

فامّا أن تضاف الى أفعال القلوب ، وامّا أن تضاف الى أفعال الجوارح ؛ والمراد بكونه من أفعال الجوارح ، أنه يوجـــد فى الجوارح ، حتى يصح منـــا فعله فيها ؛ وما نضيفه الى أفعال القلوب ، فهو الذى لا يصح وجوده الا فى القلب سواء كان الفاعل له أحدنا أو كان تعالى هو الفاعل / له ، ولأجل ذلك لم يجعل القلب آلة ، والا كان يصح منه تعالى أن يوجد هذه الأفعال فى غير القلوب وهذا ممتنع ، وأمارة ذلك هو كل ما يصدر عنه للحى حال فانّ هذا يعد من أفعـــال القلوب ، ثم قد يكون مما يقدر عليه العباد ، وقد يكون مما لا يقدرون عليه ؛

ب١٣١/

فأما المعدود فى أفعال الجوارح ، فهو الأكوان على اختلاف أجناســـها ، والأوصاف التى تجرى عليها ، والاعتمادات على اختلاف أجناسها ، والأصـــوات على اختلافها ، والمماسّة التى يرجع بها الى التأليف ، وهو نوع واحد ؛ والآلام واللّذات وهما جنس واحد ، يختلف الاسم عليه باقتران معان مخصوصة (٢) به ، فذلك وما خرج عن ذلك مما يوجد فى المحل ، فهـــو من جهتـــه تعـــالى ؛ فاذا فعله ــ جل وعز ــ لم نقل فيه انه من أفعال الجوارح، وانما ذلك يفيد فينا ما بيّنّاه من صحة وجوده فى هذه المحال ؛

وأما أفعال القلوب فنحو الارادات والكراهات والاعتقادات ، والظن ــ على ما فيه من خلاف ــ والنظر، ثم يدخل فى نوع الاعتقـــادات ما هو الغم والسرور والندم ، ويدخل فى الظن والخوف والخشية وغيرهما ، وتفصيـــل ذلك مذكور فى مواضعه ؛ وفى التمنى خلاف ، وكذلك فى الندم والغم والسرور .

---

(١) عنوان الباب ساقط من ب .

(٢) ب : بذلك .

باب
فى الوجوه التى عليها نفعل ما نقدر عليه

لما كان أحدنا لا يقدر الا بقدرة ، وجب أن نعتبر فى كيفية فعله حال القدرة ، كما أنه تعتبر حال الأجناس التى يقدر عليها ؛ فكما أنه لكونه قادرا بقدرة اختص ما يقدر عليه من الأجناس ، فكذلك لكونه قادرا بقدرة ، اختص الوجه الذى صح أن يفعل عليه ، ولن يخرج ذلك عن طريقين :

٢١٧/أ أحدهما أن يكون مباشرا والآخر / أن يكون متولدا ، فالذى نسميه مباشرا هو ما يفعله ابتداء فى محل القدرة من دون فعل سواه ؛ والمتولد على ضربين :

أحدهما أن يكون كالمباشر فى كونه فى محل القدرة ، كما نقوله فى العلم المتولد عن النظر ، لأنه من حيث لا يختص بجهة ، يوجد مسببه فى محله ؛

والثانى يتعدى محل القدرة ، وان كان السبب يوجد فى محل القدرة ؛ وهذا هو نحو ما يتولد عن الاعتماد من الحركات فى الأجسام النائية عنا ؛ ثم ينقسم ذلك الى ما لا بد من تحديد الأسباب لتوحد المسببات حالا فحالا . والى ما لا يحتاج الى ذلك ، بل يتولد البعض عن البعض ؛ فالأول هو كما نقوله فى توليده للكلام ، وكتوليد النظر للعلم ، الى ما شاكل ذلك ؛ والثانى هو كاعتماد السهم فى نفوذه ، لأن الرامى يفعل فيه الاعتماد عند انفصاله عن الوتر ، ثم ينفذ من دون تحديد منه للاعتماد ؛ وهذه الجملة مطابقة للصلاح ، فانه قد يدفع المرء الى أن يفعل فى نفسه ، والى أن يفعل فى غيره ، ويختلف حاله فيما يريد فعله فى غيره ، فلو احتاج الى تحديد السبب حالا بعد حال ، لشق ذلك عليه .

ولا تخرج جملة المتولدات عن أقسام ثلاثة :

فاما أن يقال : لا يصح وجوده الا فى محل القدرة ، كما قلنا فى النظر والعلم ؛

واما أن يصح وجوده فى غير محل القدرة ، كما نقوله فى الحركات الموجودة فى هذه الأجسام عن الاعتماد الذى نفعله فى أيدينا ؛

وامّا أن يكون بين محل القدرة وبين غيره كالتأليف الذى يصح وجـوده بين محلين ، ثم لا فرق بين أن يكونا جميعـا محلىّ القـدرة ، وبين أن يكون أحدهما محل القدرة ، والآخر فى غير محلها ، على الصحيح من مذهبنـا فى أنه لا يخرج عن التوليد ، فيكون السبب فى أحد المحلين ، والمسبب يوجـد فيـه وفى غـيره .

وكما أنّ هذه القضية واجبة فى المسببات ، فالأسباب حكمها ذلك أيضا ، فقد تفعله فى محل القدرة وقد تفعله فى غير محلها .

فأما الاختراع ، وهو ما يبتدئه القادر من دون أن يكون فى محل القدرة ، فلن يصح الا ممّن هو قادر لنفسه دون مَنْ كان قادرا بقـدرة ، فلهـذا كان القديم مخصوصا به دوننا ، وقد يجوز أن يفعل تعالى لسبب على ما يختاره ، ولكنه يبتدىء السبب أيضا فيخترعه لا على الحـد الذى نفعله ، فعلى هـذه الطريقة يجرى ذلك .

باب
فى الوجه الذى يحصل عليه الفعل بالقادر منا

هذا البـاب يشتمل على ما يتصـل بالمعنى ، وعلى ما يتصـل بالاسـم والعبـارة ؛

فالذى يتصل بالمعنى ، هو أن نميز بين الأوصاف والأحكام اللتين يصـح اضافتهما الى الفاعل ، وبين مالا يصح ذلك فيه ؛ والذى يتصل بالاسم هو أن نبين ما يجوز اجراؤه على الأفعال فتنسب الى أنه بالفاعل ، وما لا يجـوز هـذا الوجـه فيـه .

وجملة القول فيما يتعلق بالمعنى ، هو أنّ كل صفة أو حكم يضـاف الى الفاعل ، فهو الذى يكون لأحواله فيه تأثير ، ولابد من أن يكون من شرط ذلك الجواز ، وانْ لم نجعل هذا حدا له ؛ فالحدوث لابد من اضافتـه الى القـادر لأنه بكونه قادرا يحصل ، وكونه محكما مرتبا لابد من أن يضاف اليه لأن كونه عالمـا أثر فيـه وكونه أمرا وخبرا ونهيـا وتهـديدا ، لا بد من أن يؤثر فيـه كـونه مريدا وكارهـا ، وكـون الاعتقـاد علمـا ، تؤثر فيـه بعض

أحوال الفـاعل ، من كونه عالمـا بالمعتقـد ، أو بطريق النظر ، أو ما أشبههما
٢١٨/أ من الوجوه ؛ وهذا كله ظاهر من حيث حصل فيه الشرط الذى ذكرناه / من تأثير حال الفاعل فيه ، ومن حصوله مع جواز أن لا يحصل .

ب١٣٢/ فأمّا / ما كان من الصفات والأحكام مما يعد فى الواجبات ، كنحو صفات الذوات والمقتضى عنها ، وما كان من الصفات التابعة للعلل ، فلن تصح اضافته الى الفاعل ؛ وأما حلوله فى المحل فحكمه حكم صفة الذات وغيرهـا ، من حيث أنه لا يحل محلا مع جواز حلوله فى غيره ، بل لا يجوز ، وكان لا يجوز أن يحـل آلا فيه ، وانما يقال فى الفاعل انه يصح منه ايجـاد الحركات وغـيرها فى المحـال أجمع ، من حيث أن الذى يقدر عليه لا ينحصر ، فكما يصـح منه ايجـاد الفعل فى هذا المحل ، يصح فى ما سواه من المحال ، لا أنّ عين الموجود فى هـذا المحل يصح فى غيره من المحال ؛

فانْ قال : فما حكم عدمه أيضاف الى الفـاعل أم لا ؟ فانْ أبيتم ذلك ، فما أنكرتم من نقض ما قلتم من أن ما يضاف الى الفـاعل من شرطه الجـواز ، وما يعدم قد يجوز أن لا يعدم ؛

قيل له : ليس كل ما يعدم يجوز خلافه ، فانّ هذا انما يتأتى فى الباقيات ، فما قلتم لا يستمر على الاطلاق ، هذا ولو استمر لم تصح اضافته الى الفـاعل ، لأنّنا انما نضيف الى الفاعل ما يجمع الى هذا الوجه أمرا آخر ، وهو امكان أن يؤثر حال القادر فيه ، ومعلوم أنّ عدم الشىء ليس بصفة متجددة ، وانما هـو زوال صـفة الوجـود ، وما يضاف الى الفـاعل فلا بد من صـفة ، فلا تجـوز اضافتـه اليه ؛

وبعد ، فانه قد يُعدم الشىء ويتجدد ذلك فيه على وجه لا يجوز خلافه ؛ فلو كان العدم مضافا الى الفاعل ، لحل محل الحدوث ، فكان كما يضـاف كل حادث اليه ، يجب أن يضاف كل معدوم اليه ، وهذا يوجب صحة أن لا يعـدم الصوت ، وقد عرفنا وجوب عدمه ؛

وبعد ، فقد يقدر على أن يعدم فعل الغير ، فلو كان الذى يتعلق به اعدامه على الحقيقة من دون أن يوجد ضدا له فيعدم عنده ، لكان ينبغى أن يقـدر على

ايجاد فعل الغير كما قدر على اعدامه ، لأنهما جميعا صفتان تحصل الذات عليهما بالفاعل ، وقد ثبت أنه لا يقـدر على مقـدور غيره ايجـادا ، فكذلك اعداما .

فانْ قيل : فما حال قبح الفعل ، وهل يضاف الى الفاعل أم لا ؟

قيل له : انّ القبح على كل حالاته يَقْبُح لوقوعه على وجه ، لكن ذلك الوجه من حيث قد يتبع صفة يؤثر فيها القادر ، وما هو عليه من الأحوال ، قد يضاف الى الفاعل، كما يقال في كونه كذبا لما كان يؤثر في كونه خبرا كونه مريدا، ونحو هذا في الحسن الذي هو الصدق وما شاكله ؛ فلمـا كان لا يحصـل كونه كذبا ولا صدقا الا وكونه خبرا حاصلاً ، وكان الذي يؤثر في كونه كذلك هـو حال القادر ، أمكن أن يقال فيما حل هـذا المحـل انه قبيح ؛ فأما ما يكون قبحـه لازما له ، ويكون لوجه يخصه كالجهل وما أشبهه ، فلن يضاف الى الفاعل ؛

فان قال : فما حكم كونه كسبا ؟

قيل له : انْ أردت بذلك حدوثه على طريقة مخصوصـة ، فهو بالقـادر الفاعل ، وانْ أردت سواه فالاضافة فرع على كون الشيء معقولا في نفسـه ، وقد تقرر أن ما يقولونه خارج عن المعقول ، فأما ما يتصل بالأسماء ، فهـو أن يقال : أتجعلون ذلك ضرورة بالفاعل ؟

وجوابه : أنه قد يذكر هذا اللفظ ويراد به الالجـاء ، وقد يذكر ويراد به غيره ؛ فان أريد به الالجاء فانما يكون الفعل الجاءً بحال الملجأ من حيث أنه لولا دواعيه كان لا يثبت للفعل هذا الحظ ، واذا وقع / فبكونه قادرا يقع ، واذا أريد به الضرورة ، فهو مضاف الى مَنْ فعله فينا من حيث أنه لكونه أقدر منا صار ضرورة ، لأنه لولا كثرته ما صرنا ممنوعين من الزيادة عليه ، وان كان في الأول أيضا لابد من أن يقع من الملجىء سبب الالجاء فأما كونه مخلوقا فسرجـوع به الى كيفية تقديره ، أو وقوعه بالفكر أو الارادة ، وكل هذا مما (١) يؤثر فيه حال القادر ، فتصح تسميته بأنه كذلك بالقادر .

٢١٩/أ

---

(١) ب : وانما .

وأعلم أن هذه الوجوه التى ذكرناها لا تختص بقادر دون قادر ، فكل ما صحت اضافته الينا من بعض الوجوه ، تصح فى كل فاعل ، ولا فاعل يصح منه ايقاع الفعل على وجه من هذه الوجوه ويتعذر على من سواه ايقاعه على ذلك الحد ، وانما الدلالة قد دلت فيه تعالى على أنه لا يختار القبيح ، لا أنه يستحيل ذلك منه ، فصار كل قادر يصح منه احداث الأفعال مجردة وعلى الوجوه الزائدة التى قدمناها ؛ وانما يختص القديم بالقدرة على أجناس مخصوصة وعلى احداث ما يقدر عليه على طريقة الاختراع ، لأمر يرجع الى أنه قادر لنفسه ؛

وليس لأحد أن يقول : فقد يقع منا الفعل مباشرا دونه تعالى ، ويقع منا كسبا دونه ، ويقع منه خلقا دوننا ، وذلك لأن كونه مباشرا لا تفيد فيه صفة ولا حكما ، وانما ينبىء عن وجوده فى محل القدرة عليه ، وليس القديم قادرا بقدرة بل هو كذلك لنفسه ؛ وأما الطريقة التى عليها منا يكون الفعل كسبا ، فقد يصح من القديم ايجاد الفعل عليها ، ولكن النفع أو دفع الضرر يرجع الى غيره لا اليه لاستحالتهما عليه ؛ يبين هذا أنه كما يصح من العبد أن يتقدم الى الطعام والشراب ، يصح من الله تعالى أن يقدمه اليهما فيكون قد وجد منه ما هو بصورة الكسب ، ولكن النفع عائد الى العبد ، لا اليه تعالى ؛ ولهذا قال أبو هاشم : لو كان للفعل صفة بكونه كسبا لقدر تعالى عليه كقدرتنا ، فأما كونه خلقا فاللغة لا تمنع من هذه التسمية ، فمتى وجد المعنى صح أن يتبعه / ب١٣٣ الاسم ، ولكن الشرع قد منع من الاطلاق فى العباد على ما تقدم ذكره .

باب
فى أنّ الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقــدرتين

واشتمل هذا الباب على أنّ الحدوث الذى يتعلق بالقادر هو من الصفـات التى لا تقبل التزايد ، بل ليس المحدث بكونه حادثا ، أزيد من صفة واحدة ، وكلام المجبرة يقتضى أن المحدث محدث من سائر الجهات ، فكأنهم يجعلونه مما يتزايد فنحتاج الى ابطال ذلك فى مكالمتهم ؛ والنظّام وانْ أجاز حـدوث الحادث حالا فحالا ، فليس يجوز التزايد فى هذه الصفة ، ويشتمل على أنه اذا كانت الصــفة واحدة ، فليس يجوز تعلقها بأزيد من فاعل واحد ؛ وفى هذا كلام بيننا وبين من يجوّز مقدورا واحدا بين قادرين ، ويشتمل على أن القادر الواحد لا يجوز أن يقدر عليه بقدرتين ، كما لم يجز أن يقدر عليه قادران ، ولعل هذا الخلاف أدخل فى الشبهة مما تقدم ، وانْ كنا انما نقصد الى ما تحتمله قسمة العقــول ، دون ما تقل الشبهة فيه أو تقوى وتكبر .

وقد ذكر فى الكتاب أنه لو كان له فى الحدوث وجهان ، لصح حصوله على أحدهما دون الآخر / سواء جعل الحدوث بالفاعل أو بالمعنى ــ ومتى كان كذلك، ٢٢٠/أ أدّى الى أن يكون موجودا من جهة ، معدوما من جهة أخرى وهــذا محال ، ولا مخلّص من ذلك الا ما نقوله من أنها صفة لا تقبل الزيادة ؛

فانْ قال : فهذا هو الزام عبارة فاسدة ، ألا ترى أنّ المعدوم هو المعلوم الذى ليست له صفة الوجود ؟ وهذه الذات قد صارت باحدى الصفتين داخلة فى الوجود ، فكيف يلزم كونها معدومة ؟

قيل له : انّ المقصد بالالزام هو أن المعدوم له حكم يفارق الموجود ، حتى يثبت بين حكمهما من التنــافى والتضاد ما يثبت بين العــدم والوجود ، لو كان للمعدوم بكونه معدوما صفة ؛ وذلك لأنّ من حــكم المعدوم أن يصــح تعلقه بالقادر ، ومن حكم الموجود أن يزول تعلق القادر به ، فقول من أجاز حدوثه من جهتين ، يؤدى الى أن تكون الذات الواحدة من حيث حصلت لها احدى الصفتين

بالحدوث ، لا تتعلق بالقادر ، ومن حيث لم تحصل الصفة الأخرى يصح تعلقه بالقادر ، حتى يكون مقدوره من وجه غير مقدوره من وجه آخر ؛ وكذلك فالموجود من حيث حصل موجودا يجب أن يثبت فيه حظ المنع والتضاد ، ومن حيث كان معدوما لا يثبت له هذا الحظ ، فكان يجب تردده بين هذين الحكمين؛ والى هذا المعنى أشار فى الكتاب حيث قال : ولو جاز ذلك لجاز أيضا أن يضاد ضده من وجه دون وجه ، وفى ذلك نقض التضاد .

فقد ذكر أبو هاشم : أن السواد لو كان له بالحدوث وجهان ، لصح فى البياض أن تكون مضادته له موقوفة على حصول وجهين له ، يقابلان وجهى السواد ، فكنا اذا قدرنا حصوله على أحد الوجهين دون الآخر ، يصح اجتماعهما؛ وأن لا ننفيه على الاطلاق ؛ وانْ كان لقائل أن يقول انَّ التنافى والتضاد هما لمكان الصفة التى تدرك الذات عليها — من نحو الهيئة المخصوصة وما شاكلها — فسواء كانت صفة الحدوث فيهما صفة (١) واحدة ، أو كانت لأحداهما صفة وللأخرى صفتان ، بعد أن تكون هناك صفات متعاكسة ، فالطريقة الأخرى التى ذكرها فى الكتاب أبين ، وهى أنه لو صح أن يتزايد حدوثه فى أول حال وجوده ، لصح حدوثه مرّة بعد أخرى فى حال البقاء ، حتى يوجد الموجود حالا بعد حال، وهذا لا يجوز على ما تكلم به النظام ؛

وبيان ذلك هو أنَّ الذات اذا صحَّ حصولها على أزيد من صفة واحدة فى بعض الحالات ، فكذلك فى جميعها ، ولا يفترق الحال بين ابتداء وجودها وحصولها ، وبين الثانى . كما نعرف من حال كون المدرك مدركا أنه اذا صح أن يدرك الشىء الواحد بحاستين فى الأول ، فانه يصح بعد ادراكه له بحاسة واحدة، أنْ تحصل له حاسّة ثانية فيدركه بهما جميعا ، ويحصل على صفتين ؛ وكذا الحال فى كونه مجتمعا ، أو متحركا ، أو كون العالم عالما ؛ وهذه قضية مطردة ؛ واذا ثبت ذلك لزم صحة ايجادنا لأفعالنا حالا فحالا ، وقد عرفنا خلافه .

وقد يمكنك أن تستدل عليه بأن تقول : انما نحكم بتزايد الصفة اذا وجدت قوتها من النفس ككوننا مشتهين ونافرين ، أو يحصل لنا العلم بالمعانى الكثيرة ، فنقضى بتزايد الصفات ، وانْ لم تتبين تزايدها من النفس ، كما نقوله فى كوننا مريدين أو معتقدين وما أشبههما ، أو يثبت هناك حكم يتزايد فيتوصل بتزايده

(١) زيادة فى ب

ب١٣٤/ الى تزايد الصفة كما / نقوله فى كونه حيـا ؛ ان قوة الادراك تكشف عن كثرة أجزاء الحياة ، وعن تزايد حالنا فى كوننا أحياء ، لأنه كما يصح أن يتوصل بكثرة أجزاء الحياة الى تزايد الصفة الصادرة عنها ، فهذا الحكم الذى ذكرناه ينبنى عن ذلك أيضا .

فاذا ثبت ما قلناه ولم يكن الحدوث مما يستحق لمعنى يتزايد ، ولا كانت ٢٢١/أ قوته موجودة من النفس ولا بالادراك / ، ولا كان هناك حكم يصح لأجل تزايده تزايد الحدوث والوجود ، لأنّ حكمه انما هو ظهور صفة النفس ، وهذا مما لا يتصور تزايده ، فيجب أن نمنع من تزايد هذه الصفة أصلا ؛ وهذا القـدر كاف ههنا وانْ كانت فيه وجوه أخر .

فأما اذا قيل يوجد الموجود من جهتين ، وليستا بجهة الحدوث ، فهذا بنـاء منهم على أن ههنا جهة هى الكسب أو ما شاكله وهذا قد بطل ؛ وكذلك انْ قيل ان كل ما يتجدد هو الحدوث ، وليس يمتنع فى الحادث أن تتجدد عليه الصفات الكثيرة ، فهذا جهل منه بكيفية الحدوث ، لأن الجوهر اذا تجدد عليه كونه متحركا أو ساكنا ، فليس ذلك بمبنىٍّ عن حدوث ذاته ، وكذا الحال فى كونه عالمـا وما شاكله ؛ بل ذاته كما كانت عليه ؛ وعلى هذه الطريقة تكلم المجبرة اذْ زعموا أن جهات الفعل كلها حدوث ، فلو كان بعضها بنا لكان جميعها بنا ، فتبين أن فيهـا ما هو للذات ، وفيها ما هو لمعنى ، وفيهـا ما هو بالفاعـل ، فاجراؤه مجـرى واحدا لا يصح .

فأما الفصل الثانى وهو تعلقه بقادرين فباطل ، لأنه ينتقض حقيقة القـادر أو يعود على كيفية اضافة الفعل الى الفاعل بالنقض ؛ فأما الأول فهو أنا نقول : ليس يخلو اذا حاول أحدهما ايجاد هذا الفعل من أن يوجد ــ كان هناك ذاتٌ أخرى أو لم تكن ــ قدر أو لم يقدر ، دعاه الداعى أو لم يدعه ، أن لا يوجـد الا عند ما يوجد غيره وتحصل قدرته ودواعيه ؛

فانْ قلنا بالأول فقد صار لا فائدة فى وصفه بأنه قادر عليـه وأن هـذا مقدوره وصار لا فرق بين اضافته اليه وبين اضافته فى كونه مقدورا الى غـيره ، وانما يثبت فى ذلك ضرب من الفـائدة متى كان لولاه ولولا ما هـو عليـه من

الأحوال كان لا يوجد ، ومتى كان كذلك ، وهو الكلام فى القسمة الثانية ، فهذا ينقض كون الأول قادرا عليه ، لأن من حكم كون القادر قادرا على الشىء أن يصح منه ايجاد ما قدر عليه ، وأن يوجد لا محالة عند دواعيه ، ومتى قلنا انه لا يوجد الا عندما يكون غيره بهذه الصفة ، فقد أخرجناه عن كونه قادرا ، وأحلنا فائدة الوصف فيه، ألا ترى أنه لو لم يكن قادرا عليه ، ما كان لزيد حاله على أن يحاول ايجاد فعل مع زوال المنع فلا يوجد ، وليس يصح أن يجعل عدم ارادة الآخر جهة فى منع هذا القادر من الفعل ، لأن المتقرر فى العقول أن القادر انما ينفصل عمن ليس بقادر بأن يتأتى منه ايجاد ما قدر عليه — كان هناك غيره أو لم يكن — فاذا كنا نعرف أن عدم سائر الأحياء لا يخل بصحة ايجاده لما قدر عليه ، فكيف يخل بصحة ذلك عدم ارادتهم ، وفقد دواعيهم ؟

وبين ما قلناه أن الموانع عن الفعل معقولة ، ولن تخرج عن ضد أو ما يجرى مجراه ، أو فقد ما يحتاج الفعل فى الوجود اليه ، وليس لما قالوه تأثير فى بعض هذه الوجوه ، فيجب أن يبطل بذلك كون مقدور واحد لقادرين .

٢٢٣/أ فانْ قال : ما أنكرتم من أن يكون / الثانى تأثير وللفعل به تعلق عند انضمامه الى الأول واشتراكهما فى الدواعى ، وانْ كان عدمه أو عدم أحواله لا يخل بصحة وجود هذا المقدور من جهة هذا القادر الأول ، وجرى هذا مجرى ما قد عرفنا فى السوادين اذا طرأ على محل فيه بياض ، فانهما يجتمعان على نفيه ، وانْ كنا نعرف أن عند انفراد كل واحد منهما يثبت هذا التأثير ، وكذلك فانّ الجوهر يصح حصوله كائنا فى جهة واحدة (١) بكونين وأزيد منهما ، والكل يؤثر فى حصوله هناك ، وانْ كنا نعرف أنّ كل واحد منها (٢) لو انفرد لأثر ، فهلا أجزتم مثل هذا فى المقدور الذى يقدر عليه القادران ؟

قيل له : انّ الفاعل قد ثبت أنه يؤثر فى ايجاد مقدوره ، وثبت أنه ليس بالوجود الا صفة واحدة ، فاذا صح ذلك لزم ما ذكرناه ، من وقوف (٣) حصول تلك الصفة عليهما جميعا ، وهذا يقتضى أنّ القادر لا يصح منه ايجاد الفعل مع زوال ضروب الموانع على ما بيّناه ؛ فأمّا كون الجوهر كائنا فى جهة فصفة يصح تزايدها ، فعند عدم بعض الأكوان لا تحصل الصفة الصادرة عنه ، وانْ حصلت

(١) ناقص من ب
(٢) ناقص من ب .
(٣) ناقص من ب

صفة أخرى مستندة الى الكون الآخر ، وأما السواد فغير مؤثر على التحقيق فى انتفاء البياض وكيف يكون مؤثرا وضده يقوم مقامه فى ذلك ؟ وكيف فعدم المحل يوجب عدمه أيضا ، وعلى هذه الطريقة يصح عدم الصوت من دون اشارة الى أمر آخر يؤثر فيه ، وانما نقول ان اللون يستمر به الوجود ما لم يوجد فى محله ضده ، فنجعله مشروطا بذلك ، فان وجد ضده فقد زال الشرط فى صحة استمرار وجوده ، لعلمنا باستحالة حصول المحل على هاتين الصفتين ، كما أنا لما علمنا استحالة أن يستمر الوجود بالصوت ، قضينا بوجوب عدمه فى الثانى .

ويبين صحة ما قلناه ، أن المؤثر انما يؤثر فى تجدد صفة أو حكم ، وهذا لا يتأتى فى العدم ، فاذا تقررت هذه الجملة كان وجود جزء من السواد ، ووجود ب١٣٥/ جزئين / على سواء فى زوال الشرط الذى معه يجوز استدامة وجود البياض ، وليس كذلك حكم القادرين لو تعلق بهما مقدور واحد ، لأنه يلزم لو انفرد أحدهما عن الآخر ، أن لا يوجد المقدور ، لكى يثبت فى تعليقه بالآخر فائدة ، ولو كان كذلك لانتقضت حقيقة القادر ، فهذه طريقة القول فى الدليل الذى يؤدى الى نقض حقيقة القادر .

فأما ما قلناه من أنه يبطل ما قد عقلناه من كيفية اضافة الفعل الى الفاعل ، فهو ان كان مما يوجد ، وكان الغير قادرا عليه ، فلا بد من اضافته اليه ، ولو لم نسلك هذه الطريقة لبطل أن نعقل اضافة الفعل الى الفاعل ؛ ألا ترى أنا لو رجعنا فى اضافته اليه الى وقوعه بحسب دواعيه ، لبطل ما نعرفه من اضافة الفعل الى الساهى ، لأن الدواعى مفقودة ؛ فاذا صح ذلك قلنا :

لو اختلف هذان القادران فى الدواعى ، فأراد أحدهما ايجاد هذا الفعل ، وكره الآخر ايجاده ، لم يخل من أمرين :

امّا أن يوجد ، أو لا يوجد ، فان وجد ، وجب أن يضاف الى من له الداعى ، والى من له الصارف على سواء لوجود ما هو مقدور لهما ، وان كنا نعرف أن ما يوجد ونحن كارهون له ، ولنا عنه صارف ، لا تصح نسبته الينا ، فتقتضى اضافته الى من يجب نفيه عنه ، ومن حيث كان الذى وجد مقدوره يجب اضافته اليه ، فنقع بين طرفى نقيض ؛ وان قلنا :

بل لا يوجد عند مخالفة أحدهما الآخر فى الداعى ، انتقض ما عرفناه من حقيقة كون هذا القادر قادرا ، ووجب استمرار عدم هذا الفعل ، وانتفاؤه عند حصول ٢٢٣/أ الوجه الذى يوجب وقوعه ، وهو قصد القادر الى / ايجاد ما قدر عليه مع سلامة الأحوال .

وقد سأل نفسه فى الكتاب : فقال انَّ الذى أردتموه انما يدل على أنَّ الفعل الواحد لا يتعلق بقادرين من جهة واحدة ، وقد عرفتم أن فى الناس من يجعله متعلقا بهما من وجهين ، فما الذى يبطل قوله ؟

والأصل فى الجواب عنه أن الذى يصح تعلقه بالقادر من وجوه الأفعال هو الحدوث لا غير ، وذلك هو جهة واحدة لا زيادة عليها ، ولا محصول لما يهتدون به من الكسب ؛ وبعد ، فهذه الجهة الأخرى لا تخرج عن طريقين :

فامَّا أن يصح من هذا القادر أن يفعله عليها دون أن يحصل من جهة القادر الآخر على الوجه الثانى ، على ما قاله بعض المجبرة من صحة هذه الحركة بعينها غير كسب ، أو لا يصح ايجاد أحدهما اياه على هذا الوجه الا مع ايجاد صاحبه اياه على الوجه الآخر ، على ما قاله النجَّارية ، فانْ لم يصح انفكاك أحد الوجهين عن الآخر ، فالذى قلناه من أنه ينقض (١) حقيقة القادر — وكيفية اضافة الفعل الى الفاعل تبطل ذلك — يبين أن الفعل على الموضوع الذى قالوه ، لا يوجد من هذا القادر ، مع حصول دواعيه ، الا عند وجود القادر الآخر ودواعيه ، وأنهما مهما اختلفا فى الدواعى ، فيجب وجوده من وجه ويجب انتفاؤه من وجه آخر ، وكذلك فيجب أن يضاف الى من يجب أن ينفى عنه ، وينفى عمن يجب أن يضاف اليه ، لأن الوجهين لا بد من حصولهما من دون اعتبار حال الثانى من القادرين ؛ وانْ صح أن ينفصل أحد الوجهين عن الآخر ، فقد صار هذا الفعل يصح وجوده بكل حال ، كان هذا القادر الثانى أم لم يكن ، وحصل هذا الوجه أو لم يحصل ، فكيف يؤثر فيه هذا القادر الآخر ؟ وكيف تضاف الجهة التى تجوِّز على الوجوه كلها خلو الحادث منه ، الى أنه بالفاعل القادر . وهذه الجملة تبطل قول المجبرة اذا جعلوا الجهة الأخرى جهة الكسب ، وانْ كان يلزمهم وجه آخر ، وهو جواز كونه كسبا من دون الحدوث وقد عرف خلافه .

وقد استدل فى الكتاب على أن مقدورا واحدا بين قادرين لا يجوز بطريقة أخرى : وتحريرها أن هذين القادرين امَّا أن يكونا محدثين ، أو أحدهما قديم والآخر محدث ، لأنَّ قادرين قديمين لا يجوز اثباتهما ، حتى يتكلم فى أن مقدورا واحدا يجوز أن يكون بينهما أم لا ؛ فاذا كانا محدثين ، فمعلوم أنه قد يعرض فى أحدهما ما يحيل الفعل من عجز ، أو منع أو فقد الشرط الذى معه يصح

(١) ناقص من ب

أن يفعل فى المحــل البائن (١) عنه من مساسّة أو ما يجرى مجراها ، أو من دواعى الالجاء أو الانصراف ، ما هو غير ثابت فى الآخر .

فاذا كان مقدورهما واحدا ، فيجب من حيث حصل العجز فى أحدهما ، أو بعض هذه الأسباب التى ذكرناها ، أن يتعذر وجود هذا الفعل ؛ ومن حيث كان الآخر مخلا ، وقد حصلت فيه شروط صحة الفعل وعدم الالجاء وما شاكله ، أن يصح وقوعه ، والا انتقض ما عقلناه من حكم القادر ، وهذه القضية ثابتة فى كل واحد من القادرين اذا كانا محدثين .

فأما انْ كان أحدهما قديما والآخر محدثا ، فانما يمكن ذكر هذه الموانع فى ب١٣٦/ جنبة (٢) المحدث منهما ، فنقول : كان يجب اذا عرض فى القادر المحدث / عجز ، أو منع أو فقد اتصال ومماسة ، أن يمتنع هذا الفعل ؛ ومن حيث كان القادر القديم قادرا لنفسه ، لا يجوز عليه العجز ولا المنع ولا ما شاكله ، أن يصح الفعل ، وقد أ/٢٢٤ عرفنا خلاف ذلك وبطلانه . ثم تكلم فى أن المقدور الواحد لا يصح / بقدرتين ، وانْ كان القادر بهما واحدا ، لئلا يظن ظان أن الممتنع هو قدرتهما عليه ، فأمّا القادر الواحد فقد يصح أن يقدر عليه من وجهين وبقدرتين .

والطريقة فى ذلك أن نقول : قد كان يجوز وجود احدى القــدرتين فى زيد والأخرى فى عمرو ، كما صحّ وجودهما فى قادر واحد ، اذ لا يجوز أن يمنع مانع من وجود قِـبَـل من الأعراض فى محل أو حى دون ما عداه ، وعلى هذا صح أن يعلم العالم الواحد الشيء بعلمين ، صح فى عالمين أن يعلماه بعلمين ، يوجد أحدهما فى هذا والآخر فى ذاك وكذلك الحال فى كل ما شاكله من المعانى ، بل لو قيل انّ هذه القضية فى القدر أوجب لجاز ، فانّ مقدور القدر متجانسة وانْ كان القدر فى أنفسها مختلفة .

واذا تقرر هذا الأصل ، لزم أن يكون المقدور الواحد مقــدورا لقادرين ، وذلك مما أبطلناه من قبل ، وأيضا فانّ تعلقنا جميعا بهذا المقدور من جهة واحدة، لم يخل امّا أن تكون كل واحدة منهما لو انفردت ـــ لأثرت فى وقوع المقــدور ، فليس للأخرى حظ ، وان لم تؤثر الا مع الأخرى ، انتقض كونها قــدرة ، على نحو ما قلناه فى القادرين . وبعد فلو حصلتا أيضا لقادر واحد لم يمتنع أن يعرض فى أحدهما منع ، أو فقد اتصال ومماسة دون الأخرى ، لأنهما وانْ وجــدتا فى محلين متغايرين ، فهما قدرتان لهذا القادر الواحد ، فعلى هذا اذا وجدت احداهما

(١) أى البعيد ، مادة (بين) بان يبين بينــا وهو من الأضداد (لسان العرب) .

(٢) أى ناحية المحدث ، مادة (جنب) بفتح النون أو اسكانها (لسان العرب)

فى يمينه والأخرى فى يساره ، فغير مستنكر أن يحصل فى احدى اليدين منع دونه اليد الأخرى ، فان صح الفعل فقد وجد مع المنع وفقد الاتصال ، وان لم يصح ، انتقض كون هذه القدرة قدرة ، كما ينتقض كون الأولى قدرة على هذا المقدور مع وجوده على كل حال ، وان عرض فى القدرة ما عرض من ضروب الموانع والوجوه المحيلة .

ثم قال — رحمه الله : انّا انما نتكلم فى هذه المسائل على حسب الخلاف فيها ؛ بل على حسب قوتها فى نفسها ووقوع الاشتباه فيها ، فلا ينبغى أن يظن اذا لم يوجد مخالف ، أن الخوض فيه عبث ، فمن كان من المجبرة ذاهبا مذهب جَهْم ، فنفى أن يكون سوى الله — جل وعز — قادرا ، ولم يصف العبد بهذه الصفة ، فمكالمته فى أن مقدورا واحدا بين قادرين لا يجوز ، لغو ؛ لأنه لا يثبت القادر غير الواحد . وهكذا من زعم أنّ العبد قادر ؛ ولكن أضاف الفعل الى الله بكل وجوهه وأحكامه ولم يجعل للعبد تخيرا فى بعض الجهات ، فهو موافق فى المعنى لجهم وان خالفه فى اللفظ ، ولكن قد أطلق عبارة وسلب معناها ، فلا وجه لمكالمتهم فى ذلك على التحقيق ، بل ينبغى أن نبيّن أنه اذا كان المذهب ما قالوه فلا قادر فى الشاهد ، وأن نبيّن أن الوجه الذى عبّروا عنه بالكسب لا محصول له ، وانما يصلح أن يقع الخلاف بيننا وبين مشايخنا الذين أثبتوا العبد فاعلا على الحقيقة وقادرا ، وزعموا أنه يجوز أن يوصف القديم تعالى بالقدرة على ما أقدر عليه العبد ، لكن اذا أوجده لم يكن فعلا الا له دونه تعالى كما حكى عن أبى الهذيل ومحمد بن شبيب وأبى يعقوب ، وبين مذهبهم ومذهب المجبرة فرق ، لأنهم ينسبونه الى الله وقوعا واحداثا ، ويجرون عليه الأسماء التى تتبع ذلك الا فى بعض المواضع ، ومكالمة هؤلاء الشيوخ انما هو فى أن نبيّن أنه لا معنى لقولهم أنه اذا وجد كان العبد موصوفا به دونه تعالى ؛ اذ ليس الفاعل الا من وجد مقدوره فقط ، وقد وجد ما هو مقدور لله — عز وجل — فوجب وصفه به ، فاذا قالوا : انه يضاف الى من وقع بدواعيه / وقصوده ، قلنا : ليس يفتقر اضافة الفعل الى الفاعل الى الطريقة التى قلتموها ، والا اقتضى أن لا يضاف الفعل الى الساهى لتعذر هذه الطريقة فيه ؛ فيجب بطلان ما قالوه أيضا .

٢٢٥/أ

وألزمهم شيوخنا — أعنى من أضاف المقدور الواحد الى قادرين من جهتين — فقالوا لهم : لو جاز تعلقه من وجهين بقادرين ، لجاز تعلقه بقادرين من وجه واحد ، ألا ترى أنّ المراد لما صح أن يريده مريدان من وجهين ، صح أن يريداه من وجه واحد ، وكذلك فالمعلوم لما صحّ أن يعلمه عالمان من

جهتين ، جاز أن يعلماه من وجه واحد ، واذا صحّ ذلك لزم أن يتعلق الفعل بنا وبه تعالى من جهة الحدوث ، أو يتعلق بنا وبه من جهة الكسب .

وقالوا : فلو تعدى المقدور عن واحد من القادرين الى أزيد ، لم يقف عند حصر ، فكان يصح أن / يقدر عليه أزيد من قادرين حتى يكون المقدور الواحد من جماعة قادرين . والقوم يمنعون من ذلك ؛ يبين صحة هذا ، أن المعلوم الواحد ، لما صح أن يعلمه عالمان ، صح أن يعلمه جماعة من العالمين ، وكذلك المدرك والمشتهى والمراد ، فالطريقة فى الجميع واحدة .

١٣٧ب

ومما ألزموهم أنه لو جاز مقدور لقادرين ، لجاز كلام لمتكلمين ، وقول لقائلين ، وكذب من كاذبين ، وظلم من ظالمين ، الى ما شاكل ذلك لأن طريقة الاضافة واحدة ، ولما كان المعلوم من حال القوم أنهم لا يصفونه تعالى بالظلم والكذب ، ولا أن هذا القول هو قوله تعالى ، صحّ منا هذا الالزام ، واذا أردنا الدلالة المستقيمة ، فهى ما تقدم ذكرها .

ثم ذكر — رحمه الله — الشبهة التى يوردها المجبرة من قولهم : اذا كان الله تعالى هو الذى أقدرنا على هذا الفعل ، فيجب أن يكون هو قادرا عليه ، بل بأن يكون قادرا أحق ، كما اذا علمنا أمرا من الأمور ، فيجب أن يعلمه ، بل يكون أعلم به منا .

والأصل فى هذا الباب : أنّ الصفة انما تتكلم فى ثبوتها بعد الصحة ، لولا ذلك لم نعتبر أزيد من أن جعلنا القديم — جل وعز — على صفة من الصفات — فى وجوب كونه مثلها — للزم اذا جعلنا مشتهين لشىء أن يصح فيه ذلك ، وهكذا اذا حرك جسما أن يصح وصفه بالحركة ، بل كان اذا صح أن يجعل الأحياء قادرين ، أن يجوز أن يجعل الأموات كذلك مع الاستحالة .

فاذا كان كذلك قلنا لهم : انّ الفائدة تحت وصفنا لله تعالى بأنه أقدرنا على هذا الشىء ، هى أنه أوجد فينا القدرة التى من شأنها أن تتعلق بهذا المقدور المخصوص ، وليس يجب ذلك أن غير هذا المقدور يجب أن يكون هو قادرا عليه، بل ما لم يصح كونه قادرا ، لا يجب وصفه بذلك ، وعندنا أنه يستحيل أن يقدر على مقدور العباد ، وهذا يفارق كونه عالما ، لأنه لما كان لا معلوم الا ويصح أن يعلمه ، وكانت الصفة للذات ، وجب أن يعلم ما علمناه . ويبين هذا أنه انما

يصح منه أن يعلمنا أمرا من الأمور بخلق العلم ، ولن يصير الاعتقاد من فعله علما الا لكونه عالما بالمعتقد ، فلذلك ما وجب كونه عالما ، فمن أين صحة هذه الطريقة فى كونه قادرا .

ونظير هذه الشبهة ما ذكره عنهم فى آخر الباب ، من أنه تعالى اذا كان قادرا لنفسه ، وجب أن يقدر على كل مقدور ، كما لما كان عالما لنفسه ، وجب أن يعلم كل معلوم لأنا نقول لهم : صفة الذات انما يجب منها ما يصح دون ما يستحيل ، كما أن صفة العلة انما يثبت منها ويجب ما يصح دون ماتعذر ويستحيل ، فاذا صح / أن يعلم كل معلوم وكانت الصفة للذات ، وجب أن يعلمه ، واذا لم يصح فى كل مقدور أن يقدر عليه ، لم يجب وصفه بذلك .

٢٢٦/أ

وليس يمكنه أن يقول : فانما صح أن يقدر عليه أحدنا لصحة حدوثه ، وهذا لا يختص ، فيجب صحة أن يقدر عليه تعالى ، واذا صح وجب ، لأنه انما صح حدوثه لكونه قادرا ، لا أنه كان قادرا لصحة حدوثه ، فقد عكسوا القضية ، ألا ترى أنه لو لم يتصور وجود قادر من القادرين ، لما صح وصف شىء من الأشياء بصحة حدوثه ، وبهذا يفارق المعلوم ، لأنه انما يصح أن يعلم لما هو عليه ، حتى لو لم يكن فى الدنيا عالم ، لم يخرج عن الصفة التى يصح أن يعلم عليها .

فأما الذى سأل عنه نفسه من أن أحدنا اذا كان مركبا من أجزاء كثيرة ، فكيف السبيل الى أن نمنع كون المقدور الواحد من قادرين وفاعلين فباطل ؛ لأنه وان كان ذا أجزاء كثيرة ، فانه قادر واحد ، وفاعل واحد على ما نذكره فى باب الانسان ، أن المرجع به الى هذه الجملة .

قالوا : اذا جاز مملوك لمالكين ، ومحمول لحاملين ، فكذلك ينبغى أن يجوز مقدور لقادرين ، لاسيما والمملوك هو المقدور وكذلك المحمول .

والجواب أن القوم ان عنوا بالمملوك المقدور ، فلن نجوزه بين مالكين ، وان عنوا الأعيان التى يشار اليها ، فالفائدة بقولنا انه لمالكين ، أن كل واحد منهما يقدر على تصريفه بنوع من الأنواع ، ويكون فعل أحدهما فيه غير فعل الآخر ، فيصير المقدور متغايرا ، وان كان المحل الموصوف بهما واحدا ، وكذا الحال فى محمول من حاملين : لأن المحمول هو (١) الخشب الذى يلى أحد

(١) ناقص من ب

القادرين حمل أحد طرفيه على عاتقه ، والقادر الآخر يحمل على عاتقه الطرف الثانى ، ففعل أحدهما غير فعل صاحبه ، وإنْ كان المحل واحدا ، وانما الممتنع أن يكون حمل واحد بين حاملين ، لأنه عبارة عن الفعل ، وهذا ما نأباه ، فسلم صحة ما نقوله وبطل قولهم .

باب

فى بيان ما يلزمهم على قولهم بالمخلوق

الدلالة فى ذلك ما تقدم من اعتبار وقوع هذا التصرف بحسب أحوالنا ، وانتفائه بحسب أحوالنا اما على التقدير أو على التحقيق ، اذا كانت الحال حال سلامة ، فلا بد من أن يكون حادثا من جهتنا ، وكذلك ما اعتبرناه من الأحكام فى هذا التصرف على وجه ، لو حدث من جهة غيرنا فينا ، لما ثبتت هذه الأحكام ، وما خرج عن ذلك ، فطريقة الالزام . وذلك أنه لابد من أن نبنى على اثبات الصانع ، واثبات صفاته ، وحكمته ، وعدله ، وصدق رسله ، وثبات التكليف بالعقليات والشرعيات ، ثم نقول : فلو كان الأمر على ما قالوه / لبطلت هذه المعارف ، واضمحلت هذه الأصول ، ومعلوم أنه لا يصح اثبات الصانع الا بعد كون العبد محدثا لتصرفه ، وكذلك فلا يصح اثباته حكما الا بعد أن يكون أحدنا مختارا فى أفعاله ، والكلام فى أن اثبات الصانع لا يستقيم على طرائقهم قد ذكر فى موضعه . فما أورده من وجوه الالزامات قوله لهم : قد صحّ أن فى أفعال العباد قبائح ، وقد صح بما تقدم فى دليل العدل أنه تعالى لا يختار فعل القبيح ، فيجب أن لا يكون حادثا من جهته ، واذا لم يكن بد من محدث له ، فليس الا أنّ العبد هو الذى يحدثه .

ومتى قالوا : فهذا ، انْ دل على أمر من الأمور ، فهو أنه تعالى لا يختار القبائح من أفعال العباد ، فهلا أجزتم أن يخلق أفعالهم الحسنة ، وعندكم أنّ حال الجميع سواء فى أنه لا يخلقها ؟

قيل لهم : اذا كان طريقة الدلالة التى تدل على أنّ الفعل حادث من جهتنا لا تفصل بين الحسن والقبيح وطريقة الشبهة عندكم لا تفصل بينهما ، فلا فرق بين أن يورد الالزام فى الجنبين جميعا ، وبين أن يورده فى / أحدهما ، فالكلام

ب١٣٨/ ‏

٢٣٧/أ

مستقيم ، هذا والكثير مما يقع من هذه الأفعال ، قد كان يصح وجودهـا على وجه فتقبح ، وعلى وجه آخر فتحسن ، فيجب اذن أن يستوى حالهـا فى أنه تعالى لا يخلقهما .

فأما قولهم : انه لا يقبح منه تعالى ما يحدثه ويخلقـه ، فما دلّ على أنه لا يختار القبيـح ، لا يدل على أنه لا يخلق أفعـال العبـاد ، لأنهـا تقع وهى حسـنة منـه .

فالجواب أنه لا يصح أن يقال : يخلق ما هو قبيح ثم لا يقبح منـه ، لأنه اذا لم يقبح منه مع كونه عالمـا بحاله فهو حسن منه ، والدلالة ما دلت على نفى ذلك ، وانما دلت على نفى القبيح ، هذا والقبيح يختص بفاعل دون فاعل ، لأن قبحه هو لوقوعه على وجه من نحو كونه ظلما وكذبا وعبثـا ، فكيف جاز أن تقولوا انه يفعله ولا يقبح منه ، مع ثبات وجه القبح فيه ، وهلا قَبُحَ منـه كما قبح من غيره .

ومما يلزمهم على هذه الطريقة التى ذكرناها أنه لو فعلها ، لم يخـل حال ما يقبح منها من أحد أمرين : امّا أن يفعلها وهى قبيحة منه ، أو يفعلهـا وهى حسنة ، لأنه ليس يجوز فى العالم ما يفعله أن يخلو فعله من أحـد (1) هـذين الطريقين ، وانما يتأتى ذلك فى الساهى والنـائم ، متى خلا الفعـل من مضرة أو منفعة ، ثم على كلا الوجهين يلزم أن يفعل سائر القبـائح ، لأنه اذا جاز أن يفعل بعضها وهو قبيح منه ، جاز أن يفعل سائرها وهو قبيح منه ، وان حسن منه بعض القبائح ، فأولى أن يجوز أن يفعل الكل ، فعلى هذا يجب أن يجوّزوا عليه أن يعذب الأنبياء ويثيب الكفار ويتفرد بالظلم ، ويكذب فى وعده ووعيده وسائر أخباره ، ويأمر بالقبيح وينهى عن الحسن ، ومن جاز أن يكون بهـذه الصفة فأى داع يدعو الى طاعته ، وأى ثقة تقع بعبـادته ، والاسـلام معقود بالكتاب والسنة .

وقد لزمهم على هذه القاعدة الخروج عن التمسك بهما وهذا بيّن ، فمن كان منهم يذهب الى أنّ كلام الله حادث ، ومعدود فى باب الأفعال ، فالالزام متوجه عليه ، ومن زعم أنّ كلامه قديم ، فانما يلزمه فى هـذا المسموع الذى

(1) ناقص من ب

هو دلالة الأحكام دون ما لا أصل له ، فضلا عن أن يتكلم فى أوصافه ، وليس يسكنهم أن يفرقوا بين الكذب وغيره من القبائح حتى يقولوا : انَّ الكذب أمارة الحاجة والجهل ، لأن هذا قائم فى كل قبيح ، فامَّا أن يقال انه يفعل الجميع ، أو لا يفعل شيئا منه أصلا ، فأما الفرق فستعذر ؛ ويبطل قولهم انه لا يقبح منـــه ما يقبح منا أنه لو جازت هـــذه الطريقة مع أن فيهـــا خروجا عما نعقله فى أحكام الأفعال ، لجاز أن يقال انه يقبح منه تعالى الفعل ويحسن منه فى حالة واحدة ، أو يقبح وهو واجب أو يقبح وهو مندوب اليـــه ، وانْ كنا نعرف أن هـــذه الطريقة فينا متعذرة ، فاذا لم يجز هذا ، فكذلك ما يقبح منَّا لا يجوز أن يقال يحسن منه تعالى وهكذا ، فانْ جاز أن يكون ما يقبح منـــا يحسن منه ، حتى يختلف حال الفعل الواحد ــ وانْ وقع على وجه واحد بالفاعلين ــ جاز فى الفعل الواحد ذلك ، حتى يكون الكذب منه صدقا والصدق منه كذبا والظلم عـــدلا ، وكل هذا بيِّن .

وبعد ، فانه يقال لهم : ليس يخلو قبح هـــذا الفعل مع وجوب أن يكون له وجه لأجله يقبح ، من أن يكون بحدوثه فقط أو لكونه كسبا فقط أولهمـــا بمجموعها ، أو لكل واحـــد منهما بانفـــراد ؛ فانْ كان الذى أوجب قبحـــه هو حدوثه فقط ، وجب فى كل حادث أن يكون قبيحـــا ، ولزم أن يكون تعـــالى منفردا بالقبيح ؛ وان كان الواجب لقبحه كونه كسبا ، وجب أن تقبح جميـــع أفعالنا ، ووجب لو تفرَّد ــ جل وعز ــ بالظلم أن لا يقبح منه ، وكذلك الكذب وما شاكله ؛ / وان قبح للأمرين بمجموعهما ، وجب أن لا يكون ها هنا من يضاف قبح الفعل اليه ، لأنه لا يجتمع الوجهان فى فاعل واحد ، فينبغى أن لا يقبح منـــا ولا من الله ــ جل وعز ــ فليس الا أنه يقبح لكل واحـــد من الوجهين من كلا الفاعلين ، وهذا يوجب أن يكون تعالى فاعلا للقبيح .

٢٢٨/أ

وأحد ما ألزمناهم ، أنه تعالى لو خلق فعلنا ، لم يخـــل حاله من أمرين : اما أن يصح منه تعالى أن يفعله من دون أن تكون فينا القدرة التى بها يصـــير كسبا عندهم أو لا يصح أن يفعله الا مع القـــدرة التى وصفناهـــا ، فانْ كان لا يصح ــ وهو مذهب النجارية ــ فيجب أن يوصف تعالى بالحاجة الى هـــذه القدرة التى لولاها / لمـــا صح منه هـــذا الفعـــل ، حتى يكون قادرا بقـــدرة محدثه ، كما أنَّ أحدنا قادر بقدرة محدثه لأنَّ طريقة الحاجة فينـــا وفيه على هذه القاعدة سواء ، وحتى يلزم لو كان بدل هذه القدرة عجزٌ لكان موصـــوفا به ــ تعالى عن ذلك ــ حتي يتعذر الفعل عليه عندها كتعذره علي الكسب .

١٣٩/ب

ومعلوم أن فى تجويز القدرة المحدثة والعجز عليه ، اخراجـا له عن كونه قادرا لنفسه وليس يمكنهم أن يجعلوا الحاجة راجعة الى نفس الفعل ، والا لزم فيما كان من نوع تلك الحركة أن يحتاج الى القدرة ، ولزم أن يصح وجـود القدرة ولا هذا الفعل ، لينفصل المحتاج من المحتـاج اليه ، وهم يأبون ذلك ، فثبت رجوع الحاجة الى الفاعل وان كان يصح وجودها ، ولا هذه الحركة ، فمن أين الأمان أن العبد قادر على شيء من الأشياء ، وهلا أجازوا أن جميـع ما يخلقه تعالى فيه منفرد به ؟

وبعد ، فهذا ينقض طريقتهم اذا قالوا : انه لا يوصف بالتفرد بالقبيح ، فنقول لهم : فهلا أجزتم أن يفعله منفردا به ، فيكون ما يرجع من أحكام القبيح من الذم وما شاكله تثبت فيه ، وأن تثبت فيه الأسماء التى تتبع ذلك من نحـو الظالم والكاذب وغيرهما ، ومتى بطل كلا الوجهين ، صح أنه تعالى ليس بخالق لأفعال العباد .

وأورد من بعد طريقة قد تذكر على وجه الجملة وقد تكشف ، فيكون كل واحد من تلك الجملة وجها مفردا فى المسألة ، وكان الأصل فى ذلك أن نقول : قد عقلنا فى تعلق الفعل بنا طريقة مخصوصة لا يختلف الحال فيها ، وكما عقلنا ذلك ، فقد عرفنا حاجة الفعل الى أمور كثيرة حتى لا تقع من دونها ، ولو كان هذا التصرف خلقا لله جل وعز لبطل جميع ذلك ، وكما عرفنا هذه الجملة فقـد عرفنا ههنا أمورا كثيرة عند وجودها لا يقع الفعل ، وأمورا كثيرة يقع الفعـل عندها لا محالة ، وربما كان الفاعل بحيث تزول عنه أحكام الأفعال ، وربما كان على خلاف ذلك بل تثبت فيه أحكام الأفعال ، وربما يثبت فى الفاعل ما يصير عونا له على الفعل ، وربما عدم ذلك ، فالقول بأن الفعل مخلوق من جهته تعالى فينا ينقض هذه الطريقة .

وبيان هذه الجملة ما تقرر من وجوب وقوع هذا التصرف بحسب دواعينا ووجوب انتفائه بحسب صوارفنا ، ومعلوم أنه تعالى فيما يخلقـه لا يفتقر الى داعينا وصارفنا ، فقد كان يجوز أن يخلق فينا الفعل مع الصارف ولا يخلقـه مع الداعى ، وكذلك فقد عرفنا أنه اذا كان عالمـا بقبح القبيح وبغناه عنه ، فلا يقع منه ما يقع من الجاهل بقبحه وبغناه عنه ، فهلا جاز أن يقع منه ، والحـال هذه ، الكذب والظلم ، ولا يقع من الجاهل المحتاج ! وكذلك فلتصرف العاقل طريقة تفارق طريقـة المجنون ، ولتصرف الصاحى أيضـا طريقـة تفارق تصرف

السكران ، ولتصرف الملجأ طريقة لا تتأتى فى غير الملجأ ، فقد كان يلزم القوم على مذاهبهم أن يقع من العاقل ما يقع من المجنون ومن الصاحى ما يقع من ٢٢٩/أ السكران / ومن المختار ما يقع من الملجأ ، وبالعكس من ذلك على هذه الوجوه كلها ، وحال الأحكام التى ترجع الى الأفعال على هذا السبيل أيضا ، وكما نلزمهم هذه الجملة ، فكذلك قد ثبت أن أحدنا ما لم يكن قادرا ، لا يقع منه الفعل ، وتقف كثرة فعله وقلته على ما فيه من القدر عددا ، ويقف وقوع الفعل على جهة الاحكام على كونه عالما ، ويقف كثير من الأفعال على آلات مخصوصة وكثير منها على أسباب ، وكثير منها على نظر فى دلالة ، ومتى كان الفعل خلقاً لله — عز وجل — فهو غير محتاج الى قُدَرِنا وعلومنا ، ولا الى الآلات والأسباب وما شاكلهما ، فكان يجب أن يجوز وقوع الكتابة البديعة من الأمى ، والبطش من الأشل ، والمشى من الزَّمِن [1] ، وأن لا يقع من العالم القادر المُخَلَّى [2] الفعل أصلا بأن يخلق الله ذلك فى بعضهم دون بعض ، وهذا متى جوز زال الطريق الى اثبات الصفات فى الشاهد ، وفى هذا أنه لا طريق لاثباتها فى الغائب أيضا ، وكذلك فانَّ عند وجود الموانع يتعذر علينا الفعل ، وعند العجز أيضا يستحيل ايجاد هذا التصرف ، فكان ينبغى — والمنع عليه تعالى محال ، وكذلك العجز — أن يصح أن يحصل من هذا الممنوع العاجز الفعل بأن يخلقه تعالى فيه ، وهكذا الحال فيما طريقه الألطاف والمعونة ، لأن عندهما يقع الفعل أو تخف ما فيه من مشقة ، ومتى كان مخلوقا فى العبد فى جميع الحالات فيجب أن لا تثبت هذه التفرقة ؛ وأمثال هذه الالزامات كثيرة والطريقة التى ذكرناها تنبه على ما لم نذكره .

فانْ قالوا : انَّ الله تعالى قد أجرى العادة أن لا يخلق الفعل الا على الوجوه التى قد تقررت الآن ، فليس المانع من حصوله على خلاف ذلك ما يقولون من وقوعه من جهتنا ، بل المانع ما قلناه .

قيل لهم : متى ثبتت ههنا عادة مع قولكم بالمخلوق ؟ وهذا يسد طريق العلم بالصانع ، فضلا عن أن نعرف ما أجرى العادة عليه ؛ وبعد ، فالعادات يجوز انتقاضها ، ووقوع الخلف فيها بالأزمان والأماكن ، لا سيما على طريقتهم أنَّ

---

(١) الزمن : المريض

(٢) المخلى الفعل أى الذى لا يعوقه عن الفعل عائق « المحقق »

لله — جل وعز — أن يفعل فى سلطانه ما أراد ، وهذا يقتضى تجــويز أن يكون فى العباد / من لا تتأتى منه الكتابة الا اذا كان من أجهل الخلق ، ولو كان أعلمهم لتعذرت عليه ، بأن يكون تعالى قد أجرى عادته فى خلق الكتابة فيه على هــذه الطريقة ، ويجب أن يجوز أن يكون فى البلاد القاصية لا تقع الأفعال على الوجه الذى قررنا بأنّ العادة فى أهلها بخلاف ذلك ؛ ويبين ما ذكرناه ، أنه انما تقع الثقة بمجرى عادته تعالى متى ثبتت حكمته فنعلم أنه لا ينقضهــا الا لغرض يتصــل بالنبوات ، فأما مع تجويز القبائح عليه ، فلا طريق لمــا قالوه .

ب١٤٠/

ومن جملة الالزامات أنه تعالى اذا كان هو الفاعل للاحسان على كل وجه ، وهو فاعل للاساءة على كل وجه ، فيجب أن يكون حكمهما فيما يتصل بالتعظيم والشكر والاستحقاق والذم راجعا اليه تعالى دون العباد ، لأنه على طريقتهــم لا صنع للعبد فيه ، ولا جهة بتحقق كونه — جل وعز — فاعلا دون العبد ، بــل جميع جهاته تتعلق به — جل وعز .

ومن جملة الالزامات أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فى الكافر للزم أن لا تكون له عليه نعمة فى الدين ولا فى الدنيا ، بل يلزم أن لا يكون له على المؤمنين أيضا نعمة ، واذا كان كذلك لم يستحق عليهما شــكرا فضــلا عن أن يستحق العبادة ، بل يلزم أن يكون أضرّ على الكافر من ابليس ، دون أن يقال انه منعم عليه مستحق للعبادة والشكر منه ؛ وطريق هذا الالزام أنه تعالى اذا كان قــد خلقه للنار ، وخلق فيه الكفر والقدرة التى توجبه ، والارادة التى توجبه ، ولم يرد منه الايمان الذى يصل به الى الثواب ، بل كرهه منه ، فقد أساء اليه بالمنــع ما يمكن،فكيف يكون منعما ؟ واذا زال انعامه زال استحقاقه للشكر والعبادة التى من شأنها/أن تستحق بأصول النعم ، ومتى قالوا انه أنعم عليه بنعم الدنيا بما مكّنه من اللذات ، قلنــا لهم : انما يكون ذلك نعمة بعــد أن نعرف أنه قصــد بها وجه الاحسان ، ومتى أجزتم كونه فاعــلا للقبيح ، فــلا أمان من أن يكون غرضــه الاستدراج للعذاب الأليم ، هذا لو خلص ما فعله من النعمة ، فكيف وما يخلقه من الكفر فيه يحبطها ؟ ومعلوم أنّ المنعم انما يستحق الشكر اذا سلمت نعمتــه من المحبطات ، فتجرى حاله مع الكافر مجرى من يقــدم الى غــيره خبيصا (١) مسموما ، أن هذه اللذة المتعجلة لمــا أعقبت مضرة عظيمة ، لم يقع بها اعتداد ،

٢٣٠/أ

(١) الخبيص : المخلوط « لسان العرب » .

وكذلك من كلّم غيره بكلام لطيف ثم عرضــه للتلف فى النفس والمــال ، لأنّا نعرف والحال كذلك لا يعدّ منعما بما فعله ، ومتى لم تكن هناك نعمة ، لم يثبت مستحقا للشكر ، على ما قدمناه .

وأما المؤمن ، فلا يصح على مذهبهم أيضا أن يكون له — جل وعز — عليه نعمة ، لأنه انما يوثق بكون ذلك نعمه ، متى منع من أن يكون له فى أفعاله غرض قبيح وقصد مذموم ، فهلا أجازوا أن يكون ما يفعله ليس يقصد به وجه الاحسان اليه أو أنه فى آخر الأمر يبطله بخلق الردة فيه ، الى ما شاكل ذلك .

فأما ما ألزمناهم من سؤالنا عليه ، فلأنه قد تقرر أن ابليس يستحق سؤالنا لمــا كان منه من هذه المضرة اليسيرة ، وهى الدعاء الى الضــلال ، الذى لو لم يخلق الله فيه القدرة الموجبة له ، لمــا وجد ، فاذا تولّى القديم خلقه فينا ، فالضرر من جهته أكثر ، فهو بالذم أحقّ ؛ ألا ترى أنه تعــالى يستحق من حسن الثنــاء وأنواع المدح والتعظيم أكثر مما يستحقه الرسول — صلى الله عليه — لمــا لم يكن منه ما كان من الله — عز وجل — فانّ عندنا أنه انما دعا فقط ، والقديم تعــالى مكّن ولطف ورغّب ، وعندهم أنه تعالى هو الخالق للايمان فى العبد ، فكما أنّه تعالى يستحق الثنا الحسن فى الايمان بأزيد مما يستحقه الرسول — صلى الله عليه ، فيجب أن يستحق من سؤالنا أكثر مما استحقه الشيطان .

وقد ألزمهم على هذه المقالة الفاسدة وجها آخر ، وهو أن الذى به ينفى عن القديم — جل وعز — القبيح ، هو ما ثبت من كونه عالمــا بقبح القبيح وبغنــاه عنه ، حتى لو قدر كونه جاهلا محتاجا — تعالى الله عن ذلك — لجاز أن يختاره ، فاذا كان عندهم أنه يختار ايجاد القبيح ، بل قد اعتقدوا وقــوعه وحصــوله من جهته ، فيجب أن يثبتوه جاهلا محتاجا اذ القبيح لا يقع الا ممن هــذه صفته ، وهذا يوجب عليهم القول بالتجسيم ، فصار على قولهم بالحيّز يلزمهــم القــول بالتشبيه وقد يصح من المشبه أن يعتقد العدل على ما مضى من قبــل ، فنعلم أن هذه المقالة أظهر فسادا من الأولى .

وألزمناهم على قولهم بالمخلوق قبح الأمر والنهى والمدح والذم ، وهــذا من الأحكام التى قد عرفت بأوائل العقول ، لأن الذى يأمره انْ كانت فيه القدرة على ذلك الفعل ، وأراد الله — جل وعز — خلقه فيه ، وجد لا محالة ، أمر به أو لم يؤمر ؛ وانْ لم يكن كذلك لم يوجــد ، كان هناك أمر أو لم يكن ؛ وهكذا الحال فيمن عداه ، ومَنْ هذه سبيله ، فلا وجه لأمره كما لا وجــه لأمر المرمىّ

من شاهق بالنزول ، وانْ كان قد يجوز أن لا ينزل بأن يتعلق ببعض الأجسام ، ومحال عندهم مع وجود هذه القدرة الا أن يوجد الفعل ، وهو بمنزلة ما كلّمنا به الثنوية فى قبح أمر النور بالخير ونهى الظلمة عن الشر ، بل مذهبهم أدخل فى
ب١٤١/ الفساد / ، لأن الثنوية يجوّزون عند اختلاط النور بالظلمة وحصول ضرب من الغلبة ، أن يقع من القبح ما كان لا يقع وأن يقع من الخير ما كان لا يقع ، ولا يجوز عند المجبرة ــ مع وجود هذه القدرة ــ الا أن يقع الكفر دون غيره .

٢٣١/أ وألزمهم شيوخنا الكلام فى اجراء أسماء وأوصاف عليه تعالى من فعله / الظلم والجور والكذب حتى يسمى ظالما ، كاذبا جائرا ، والغرض بالالزام ليس ما يرجع الى مجرد الاسم حتى يقول قائل : ما الفائدة فى ذلك مع أنه لا فرق بين قولهم : انه فاعل للظلم ، وبين قولكم كان يجب أن يكون ظالما ، وانما الغرض بذلك أن الأمة مجمعة على أنه لا يجوز اطلاق هذا الوصف عليه ، وعرف من الدين ضرورةً أن من يطلق ذلك يكفر لأمر يرجع الى اعتقاده فيه ، معناه ليس لما يرجع الى مجرد اللفظ ؛ وأيضا فانّ هذا الوصف تتبعه أحكام من استحقاق الذم ونحوه ، ما يتعالى عنه القديم ، وهذه الطريقة مبنية على أن قولنا ظالم يفيد فعله للظلم ، ويفارق قولنا متحرك وأسود ووالد ، لأن شيئا من هذا لا يفيد الفعلية ، فلا يلزم اذا فعله الله ــ عز وجل ــ أن يسمى بهذه الأسماء .

وانما قلنا انه يفيد الفعلية لأنه لا فرق على طريقة أهل اللغة ، بين أن يقال ظلم أو يقال فعل الظلم ، ولا بين ظالم وفاعل الظلم ، كما ثبت مثله فى قولنا عدل وقولنا عادل ، ولولا صحة ذلك لجاز النفى بأحد اللفظين والاثبات بالآخر ؛ يبين صحة ذلك أنهم مهما اعتقدوا وقوع الضرر الذى هو بصفة الظلم من قادر مخصوص سموه ظالما فقالوا : أظلم من ذنب وأظلم من حيّة ، فان قالوا : انما يسمى بذلك لو تفرد به ، قيل لهم : فيما ينفرد به انما يسمى بهذا الاسم لكونه فاعلا لا غير ، ثم لم يلزم عندكم فيما يخلقه كسباً للعبد ، وانْ كان فاعله ، أن يسمى بذلك ، وعلى أنه يلزم أن لا يوصف العبد بذلك لعدم التفرد فيه .

وبعد ، فان أهل اللغة لا يراعون سوى ما أشرنا اليه من الفعلية دون التفرد والشركة ، ويبين صحة ما قلناه : أنه اذا وصف العبد بأنه ظالم مع أن تعلّق الفعل به أضعف من تعلقه بالله ، بل عندهم يتعلق بالله من كل الوجوه ، فهو بأن يوصف بهذا الوصف أحق .

وبعد ، فهذا السؤال يوجب عليهم أن يسوّوا بين سائر أسماء الاشتقاق ؛ ومعلوم أنهم يصفونه بأنه عادل فيما جعله كسبا للعبد ، فالتفرد مفقود والاسم جار عليه ، وكذلك الحال فى تسميته بأنه نافع وضار ومضلّ وهاد ، وانما امتنعوا من تسميته ظالما حيث رأوا أن من اطلقه يكفر ، والعلم به من الدين ضرورة ، وليس يمكنهم أن يقولوا : انه انما يوصف بذلك من اكتسبه ، لأنه لو كان كذلك لما وصفت العرب أحدا بأنه ظالم لجهلها بما قالوه ، وكان يجب لو تفرّد — جل وعز — بالظلم أن لا يوصف بذلك أيضا ، وأما القول بأن الظالم محل الظلم فأبعد، لأنه يلزم أن يكون الظلم متى كان قتلا حالاً فى المقتول ، أن يكون هو الظالم دون القاتل ، وأن يكون متى كان قذفا أو شتيمة ، أن يوصف اللسان بذلك دون الجملة ، فصحّ لزوم هذه الطريقة لهم ؛

وأما ما يتعلق بالحكم ، فقد عرف بالعقول التفرقة بين الفاعل لما هو عدل، والفاعل لما هو ظلم ، فى استحقاق أحدهما المدح واستحقاق الآخر الذم ، فكان يجب أن تجرى أحكام هذه القبائح عليه ، وقد عرفنا امتناعها فيه ، فصح ما يتصل بهذا الالزام .

وأحد ما ألزمناهم ما قد تقرر من أنّ الملجأ الى الفعل ، وان كان نفس الفعل حادثا من جهته عندنا ، وكسبا له عندهم ، لا يحسن ذمّه ، بل ينتقل الذم الى الملجىء وقد كان لا يصح أن يختار الفعل بأن تتغير حاله فى الدواعى ، فاذا لم يحسن ذمه والحال هذه ، فبأن لا يحسن ذم العبد أصلا — وانْ كان مختارا — أولى،لأن الله قد خلق فيه ما لا سبيل له الى الانصراف عنه،من نفس الكفر وقدرته وارادته الموجبتين له ، من حيث أنّ هذا الذى قد حصل فيه من جهة الله تعالى أقوى من الالجاء ، فاذا زال الذمّ عنه الى من ألجأه ، فهلا زال الذم عن العبد اليه تعالى .

٢٣٢/أ / وربما ألزمناهم هذا الكلام من وجه آخر وهو أنه قد تقرر فى العقول التفرقة بين الملجأ وبين من ليس بملجأ ، وعلى هذه الطريقة نعرف الفرق بين أن تعدّوا أحدنا مختارا فيه ، وبين أن يشاهد السبع فيهرب منه ، وقد ذكر الفقهاء أحكام المكره ، وعلى طريقتهم يجب أن لا فرق بينه وبين غيره ، لأنه بين أن تخلق فيه القدرة الموجبة فلا بد من وقوع الفعل — كان هناك الجاء أو لم يكن — وبين

أن لا تخلق فيه هذه القدرة ، فلا يقع الفعل بحال من الأحوال ، فـلا تأثير اذن لداعى الالجاء ، وانما يصح أن يكون له تأثير على ما نقوله اذا تعلق الفعـل به وبدواعيه ، فأما مع القول بأنه تعالى يخلق الأفعال فى العبـاد ، فيجب بطـلان هذه الأحكام ، وما أدّى اليه يجب القضاء بفساده .

ومن جملة الالزامات أن تقبح بعثة الرسل ، وأن لا تكون فيها فائدة ، لأنّ وجه حسنها أن تتعلق بها مصالح وألطاف للعباد من حيث حمّلوا أمورا لا نعرفها بالعقل ، فما له حظ فى الدعاء الى الطاعات وفى الصرف عن المعاصى ، فانْ كان المذهب ما تقولونه ، فهذا الفعل / واقـعإذا خلقـه الله ، وخلق القـدرة التى توجبه ، ولا يقع اذا لم يكن كذلك ، كانت هناك بعثة أو لم تكن — ويبين صحة ذلك أن المسلمين اعتبروا فى الرسول المبعوث أوصافا لا بد من كونه عليهـا ، وجنّبوه أوصافا أخر ، وانما يصح أن نعتبر ذلك من حيث كانت فى بعثته ألطاف ومصالح ، فوجب تنزيههم عن الأمـور التى تنفّر ليثبت الغرض المطلوب ، فاذا كان الله — عز وجل — هو الخالق لأفعال العباد ، فأى وجه لمـا ذكرنا ، وهـلا أجازوا أن يبعث رسولا جاهلا كافرا سخيفا ، لأن دعاءه لا تأثير له ، وانما المراعى ايجاد الله للفعل وللقدرة الموجبـة له ، ومتى بطلت هـذه الطريقة فى اللطف على مذهبهم ، فما عداها بالبطلان أحق .

ب١٤٢/

ومن ذلك تجويزهم لظهور المعجزات الناقضـة للعـادات ، على من يكذب فى دعوى النبوة ، فتصير دعواه سببا لاضلال الخلق ، ويصير الموجب لذلك ظهور المعجز عليه ، لأنه يوهم كونه صادقا فيما يدّعيه ، يبين ذلك أنه اذا جاز أن يتولى — جل وعز — نفس اضلالهم على أبلغ الوجوه فأجوز أن يفعل ما يصير سببا له لأنه فى القبح كالأول ، بل أدون مرتبة منه ، وكما نلزمهـم ظهـور المعجز على الكاذب ، فانا نلزمهم ظهوره على صادق فى دعوى النبوة ، ولكنه يكون قـد حمّله ما هو ضلال حتى تعتبر الخلق بظهور المعجز عليه فيقبلون منه ما يؤديه اليهم ويكون ضلالا وكفرا وفسادا فى الدين ، ألا ترى أنه اذا جاز أن يبعثه بما هو صلاح للأمة ، ثم يخلق فيهم ما هو الفساد ، جاز أن يحمّل الرسول ضلالهم؛ اذ ليس فى ذلك أكثر من التسبب الى وجود القبيح ، ومن جاز أن يتولى القبيح، جاز أن يتوصل بغيره اليه .

وبعد ، فانّا نلزمهم أن يبعث رسولا يدعو الى مثل ما أراد الله من عباده ،

اذ لا يجوز أن يزيد حال الرسول على حال من أرسله ، بل حقيقة الموافقة انما تثبت فى أن يريد الرسول ما أراده مرسله ، فعلى هذا يجب أن يجوّزوا أن يبعث الله رسولا ويظهر عليه المعجز ، ثم يأمره بأن يدعو الكفار الى مثل ما أراده الله من أنواع الكفر من جهتهم ، وهذا كله يقتضى زوال الثقة بالاسلام والنبوات والشرائع ؛ ويبين صحة ذلك أن الله تعالى قد ذم الشياطين وجنودهم فى غير موضع ، ونسبهم الى ضروب الوساوس المفسدة للخلق ، فانْ كان الله تعالى يخلق وساوسهم ويخلق عندها الضلال ، فأىّ تأثير لقولهم ، وكيف صرف الذم اليهم والحال هذه .

وقد ألزمهم شيوخنا أن لا يقع الفصل بين المضطر والمختار المكتسب ، والذى نريده بالمضطر ههنا غير ما ذكرنا فى الالجاء ، بل هو الذى يفعل فيه من الفعل أزيد مما يقدر عليه لأن القوم ينفون الالجاء / ويثبتون الاضطرار ، ويفرّقون بينه وبين الاختيار والاكتساب ؛ ووجه هذا الالزام أن عندهم قد خلق فى المكتسب القادر الذى لا قادر أقوى منه ، أو القادر الذى لا قادر سواه ، من الفعل ما لا يقدر على الانفكاك منه ، ألا ترى أن عندهم أن الكافر ليس يقدر على الانفكاك من كفره ، كما لا يقدر على الانفكاك من طوله ولونه ، فاذا جعلوه مضطرا الى هذه الأشياء ، وصار مضطرا الى الحركة بأن تكون به رعشة ، فيجب أن يكون مضطرا وانْ كان مكتسبا ، لأن الطريقة واحدة وكل ما أدّى الى بطلان التفرقة بين المضطر والمخلّى المختار فيجب فساده ، ومتى قالوا انّ الفصل بينهما هو أن المكتسب فيه القدرة على هذا الفعل ، وهو مريد له دون المضطر ، قيل لهم : اذا كانت القدرة والارادة موجبتين فهما يريدانه ضرورة ، فانْ كان أحد هذين الجنبين يصير موصوفا بالضرورة بوجه واحد ، فالآخر بأن يصير مضطرا بوجوه ثلاثة أحق ، وانْ كان أحدهما ممنوعا فكذلك الآخر .

٢٣٣/أ

وأحد ما ألزمناهم أنه اذا جاز أن يخلق الكذب كسبا للعبد ، جاز أن يفعله منفردا به ، لأن ذلك صحيح فى طريق الفعلية ، ولأنه لو تعذر أن يفعله الا مع القدرة ، للزم كونه محتاجا اليها على ما سبق القول فيه ، ولو فعله منفردا به أو فعله كسبا ، للزم أن لا تقع الثقة بكلامه الذى هو القرآن وغيره من الكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام ، ولا يمكنهم أن يجوزوا أحد الأمرين دون

الآخر ، لأن أى غرض يذكر فى فعله على طريقة يكسبها العبد ، فان ذكره ممكن فيما ينفرد به ، لأن القوم يقولون انه يستدل بالكفر وغيره من القبائح بحدوثها ، على الله عز وجل . وهـذه العلة انْ صحّت لم تفصـل بين المنفرد به ، وبين المفعول على طريق الكسب .

والذى سأل عنه فى الكتاب من قولهم يصحّ أن يخلق لنا شـهوة ونحن الموصوفون بها ، ولا يصح أن يخلق لنفسه شهوة ينفرد بها ، فكذلك الكذب فلا يصح ، لأن اضافة الشهوة الى المشتهى بها ، ليس هو على طريق الفعليـة ، وانما ألزمناهم ما يتصل بالفعل فقلنا اذا أجزتم أن يفعله على وجه يضـاف الى العباد فهلا أجزتم أن يفعله من دون هذا الوجه ، لأنه صحيح فى طريق الفعلية ، والصفة فى الأصل صحيحة عليه ــ أعنى كونه فاعلا لمـا هو كذب ــ وليس هكذا/ ب١٤٣ الحـال فى كونه مشتهيا ؛ ويبين ذلك ان نفس الحركة ، كما يصح منـه تعـالى خلقها ــ وهى كسب لنا ، يصح على الجملة أن يخلقها منفردا به ، فكذلك الحال فى الكذب فسقط ما قالوه .

ثم ألزمهم أنه اذا جاز أن يفعـل ما هو كذب وظلم ، جاز أن يأمرنا به لأن أحدهما كالآخـر ، وأى شىء يذكر فى المنع من أحدهمـا أو فى تجويزه ، فهو بمثابته فى الآخر ، وجرى الحال فى ذلك مجرى العدل أنه اذا جاز أن يفعـله جاز أن يأمر به ، وهكذا الحال فيما شاكله من الأفعال .

فأما الذى ألزم نفسه من أنه يأمرنا بالصلاة ، ولا يصح أن يفعلها ، فهـو عـكس ما أوردنـاه عليهـم ، لأنّـا ألزمناهـم فيمـا صـح أن يفعـله أن يأمـر به ولم نقـل فيما يأمـر به ، يصـح أن يفعـله ، أو على أنه يقـدر أن يفعل مثل ما يفعله المصلى ولكن لا يسمى بذلك من حيث أن اسم المصـلى يتصرف الى من تحله هذه الأفعال ، حتى لو أقام أحدنا غيره وأقعده وفعل به ما هو ركوع وسجود ، لم يوصف الفـاعل بأنه المصلى حيث لم تحله هـذه الأفعال ، فلزمهم ما ألزمناهم ؛ واذا قالوا فى فعله صـلاح وضرب من الفـائدة ، قلنا : فهلا أجزتم مثله فى الأمر ، فأما ذكره لزومهم الشركة فى أفعال الله ، فمما أورده القدماء حتى أنشدوا فيه الشعر ، والطريقة فيه أنه اما أن يكون هـذا الظلم أو غيره من القبائح مما تفرد ــ جل وعز ــ به ، أو مما تفرد به العبـد ، أو مما قد حصل بهما شركة ، فانْ كان الأول على ما قاله جهم فيجب انصراف / أ/٢٣٤ الذم اليه جملة ، وانْ كان مما تفرد به العبد فهو الذى نقوله ، وانْ كان شركة

لزم أن يثبت الذم فيه أيضا كثبوته فينا ، اذ لا يجوز وقد تعلق به على أقوى مما تعلق بنا ، أن يكون الذم لاحقا بنا دونه ، ويلزم أن يكون لله شريك فى بعض أفعاله ، ولئن جاز ذلك جاز فى جميع أفعاله والعجب من قولهم : ان الشركة لازمة لكم لقولكم ان العبد محدث ، كما أن الله محدث ، مع أن فعل العبد عندنا يتميز عن فعله — جل وعز — بأوصافه وأحكامه ، والشركة تثبت فى المال الذى لا يحصل فيه تميز ، وما يتميز لا يعد شركة فى الشاهد ، وهذه طريقتنا فى أفعالنا ، وعلى قولهم تتحقق الشركة ، لأن هذا الفعل لا تتميز جهة تعلقه بنا عن جهة تعلقه بالله ، وهذا الوجه قريب لأنهم لو ارتكبوا أن له شريكا فى بعض أفعاله دون جميعها ، لم يكن بد من الرجوع الى ما تقدم ، لكن فى ارتكاب ذلك ضرب من التشنيع ، وألزموهم أن يكون تعالى أهلا للفساد والظلم ، لأن عندهم أن الواقع من ذلك هو من قبله وبارادته ، فكذلك ما تتوقع انما يقع من جهته دون غيره ، وهذا الزام عبارة نحو ما ألزمناهم من تسميته بأنه ظالم وألزمناهم أن يجب الصبر على الكفر وغيره ، ويقبح الجزع عليه ، كما ثبت مثله فى الأمراض والمصائب لأنهما جميعا من خلقه تعالى للضرر به ، من دون أن يكون لواحد منهما عاقبة تقع ، بل فعله لأن الملك ملكه ، أو يكون الغرض فى أحدهما بامكان (1) الاستدلال به عليه ، فهذا قائم فى الآخر ، ويلزمهم أن يكون الكافر من حيث لا يقدر معذور لأن العذر فى أن لا يقدر المرء على فعل من الأفعال ، أبين من العذر فى أن لا يعلم ، فاذا كان التكليف — مع عدم العلم — يقبح بلا خلاف ، فمع عدم القدرة أشد قبحا ، ألا ترى أن أحدنا لو قال فى شىء كلف : لا أقدر عليه ، كان أعذر من أن يقول لا أعلم ، لامكان أن يقال : كان يصح أن يعلمه ولا يجوز أن يقال : كان يمكنك أن تقدر عليه ، فكيف عذروا من لا يعلم دون من لا يقدر .

وألزمناهم أنه اذا قبح التكليف مع عدم الآلات والحواس ، فكذلك مع عدم القدرة ، اذ الحاجة اليها أوكد من الحاجة الى الآلات ، وكذلك فلو منع أحدنا غيره لقبح تكليف الممنوع ، فلأن يقبح تكليف الممنوع بأقوى القادرين أحق ، بل نلزمهم أن لا يكون للمنع بالقيد والحبس وغيرهما تأثير ، لأنه ان وجد فيه القدرة الموجبة ، فالفعل مع ذلك واقع ، أو لا توجد الموجبة فيه ، فالقيد وعدمه سواء فى أن لا يقع الفعل ، وكل قول يؤدى الى أن يكون الممنوع كالمخلى أو لا تأثير للقيد والحبس باطل ، لأنه يعرف من ضرورات العقول ؟

---

(1) ا : ان كان

ثم ذكر أن السمع شاهد كالعقل فقوله « مَاتَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفَاوتٍ (١) » يدل على أن الباطل المتفاوت ليس من خلقه ، وقوله « صُنْعَ اللهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (٢) » يدل على أن ما ليس بمتقن ولا محكم من الكفر وغيره ليس من خلقه ، وقوله الذى (٣) « أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ » يدل على أن الظلم وغيره ليس من خلقه ، فانه ليس بحسن ، واذا فصل تعالى بين ما يلحق العبد من جهته دون جهة الله مثل قوله « وما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (٤) » وقوله « قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ (٥) » وقوله « حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ (٦) » وقوله « وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ (٧) » فقد دل على فساد قولهم .

ثم اذا أضاف الى العبد فعله بأقوى وجوه الاضافة كقوله « تفعلون وتصنعون ، وتعملون ، وتكسبون ، حتى يقول « وَتَخْلُقُونَ افْكاً (٨) » وألزم العبد التوبيخ والذم ، وعدد نعمه عليه وقرّعه بذلك ، وقرر عليه بقوله « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ (٩) » فقد دل على ما نقوله وقال « ومَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا (١٠) » وعلى قولهم فيهم أقوى منع ، واذا تتبعنا آيات القرآن كانت كلها دالة على العدل ، وفى هذه الجملة اشارة الى ما عداها .

والحمد لله وحده وصلى الله عليه
تم الجزء الثامن من كتاب المجموع
فى المحيط بالتكليف . يتلوه ان شاء الله
الكلام فى التولد . فالحمد لله وحده

---

(١) سورة تبارك آية ٣
(٢) سورة النحل آية ٨٨
(٣) سورة السجدة آية ٧
(٤) سورة النساء آية ٧٩
(٥) سورة آل عمران آية ١٦٥
(٦) سورة البقرة آية ١٠٩
(٧) سورة آل عمران آية ٧٨
(٨) سورة العنكبوت آية ١٧
(٩) سورة البقرة آية ٢٨
(١٠) سورة الاسراء آية ٩٤

السفر التاسع

بسم الله الرحمن الرحيم

بالواحد العدل أثق
الكلام فى التولد

باب
فى أنّ المتولد كالمباشر فى أنه فعل للعبد

ب١٤٥/ أ/٢٣٦ اختلف الناس فى كيفية اضافة الأفعال الى فاعلها ضروباً من الاختلاف ، ففيهم من قال : لا فعل للعبد الا ما يحل قلبه من الارادة ، وربما أضاف بعضهم اليها الفكر وجعلوا ما يوجد فى جوارحه وأبعاضه وأطرافه ليس بفعل له من الحركات ونحوها ؛ هذا هو المحكى عن الجاحظ وثمامة . ثم اختلفوا ، فجعل ثمامه ما عدا الارادة حدثا لا محدث له ، وجعل الجاحظ ما عداها مما يقع طباعا ، وأنه لا يقع باختياره الا الارادة ؛ وقال بعضهم : انّ كلّ ما جاوز غير حيّز الانسان ، فهو من خَلْق الله تعالى بايجاب الخلقة ، بمعنى أنه طبع الأجسام على حد تندفع أو تذهب ، وهذا محكى عن النظام .

وأما معمَّر فانه يقول : انّ المتولدات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض ، فهى فعل الأجسام الموات بطباعها ولا فعل لله الا نفس المحل ، ولا (١) للعبد عنده فعل سوى الارادة ؛ وذهب بعضهم الى أنّ الذى يوجد فى حيز الانسان هو فعله دون ما تعداه ووجد فى حيز غيره ، وجعلوا ما تعداه مما تفرّد — جل وعز — به ، وهذا هو مثل مذهب المجبرة فى قولهم بالكسب ، وقد حكى نحوه عن صالح قبّه . وقال بعضهم : بل كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا ، حتى جعلوا اللون والطعم والادراك والعلم وغيرها فعلا لنا على طريقة كثير من البغداديين ، فهذه مذاهب الناس فى الأفعال المتولدة ؛

والذى عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد ، حتى يحصل فعل «آخر» عنده وبحَسْبِه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد ؛

(١) زيادة فى ب

وما ليس هذا حاله ، فليس بمتولد عنه ، ولا يضاف اليه على طريق الفعلية ؛ ثم لا يجوز أنْ يحدث ولا محدث له ؛ ولعل الذى أدى الكل الى ما قالوه ، هــو أنهم زعموا أنه انما يصلح أن يجعل الفعل فعلا للعبد أو لغيره ، على وجه يصــح أن يفعله ويصح أن ألا يفعله ، من دون واسطة ؛ فأمَّا ما ليس يجوز أن لا يفعله بدلا من أن يفعله ، أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضده فى حالة ، فليس يفعله ؛ ورأوا أنه عند وجود الارادة ، وزوال العــوارض ، لا بد من وجــود المراد ، فأخرجوه عن كونه فعلا له ؛ وكذلك الفكر وما شاكله نحــو الاعتماد وغيره من الأسباب التى لا تجوز عند وجوده ، الا أن يوجد المسبب ، فقالوا : فالذى يصلح أن يجعل فعلا له هو نفس الارادة ، أو نفس الأسباب التى يفعلها فى نفسه ، / ٢٣٧/أ دون غيره من الأفعال ؛ فاذا بينا أنَّ الذى دل على أنَّ السبب فعــله يقتضى أنَّ المسبب فعله ، أو ذكرنا فيه ما يخصه من الدلالة ، فقد استقام ما أردناه ، وبطلت هذه المذاهب .

والأصل فى هذا الباب أنَّا انما نثبت المبتدأ فعلا لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا ، وهــذا قائم فى المتولد ، لأنَّ الكلام والكتابة والآلام وغيرها ، تقــع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن تكون أيضــا فعلنــا ؛ ولو جوَّزنا والحال هذه ، أن لا يكون ذلك فعلا لنا ، لجوَّزنا مثله فى نفس الارادة أو فى نفس الأسباب ، واذا استمرت الطريقة فى الفعلين من الارادة والمراد ومن السبب والمسبب، فليس بأن نجعل الارادة فعلنا دون المراد أولى من خلافه ، فيجب كونهما جميعا حادثين من جهتنا ؛ وليس يمكن أن يقال انما صارت الارادة وغيرها من الأسباب فعلا لنا لكونه مبتدأ فقط ، لأنَّ فعل الغير أيضا مبتدأ ، وليس بحادث من جهتنا، لمــا لم يكن واقعا بحسب أحوالنا ؛ فعرفنا أن الاعتبار بما قلنا دون غيره .

فانْ قيل : فهذا انما يدل على أنَّ ما قارن السبب هو فعلنا دون ما تراخ (١) عنه ، لأن المتراخى يقع وانْ كرهنا وسخطنا ، فكيف يدل هذا على أنه فعلكم ؟

قيل له : اذا ثبت لنا أنَّ ما يقارن السبب هو فعل فاعــل السبب ، أمكننا أن نعرف أنَّ ما ليس هذه صفته ، فعل لنا أيضا بطريقة أخرى ، على ما نفعله فى اثبــات فعــل الساهى فعــلا له ، وانْ كانت الطريقــة التى نذكرها فى العــالم لا تتأتى فيه ؛

---

(١) فى الأصل : تراخى

وقد تورد الدلالة العامة الشاملة بجميع المسببات فيكون جوابا عما سأل السائل عنه ، ويصلح أن يكون ابتداء دلالة ، وهذا صحيح فى طريقة العلم ، وانما يعاب من جهة الجدل — وانْ كنا اذا دفعنا سؤال السائل ، فلا نحتاج أن نورد الكلام فيه على الحد الذى نورد . فاذا استدللنا به ابتداء ، وتبين صحة الجملة التى تقدمت ، أنه لو كان ذلك المسبب حادثا من جهة الله — على ما قال بعضهم — أو تكون الارادة توجبه، للزم وجوده عند وجود الارادة وانْ زالت القدر عن الجوارح ، وقد عرفنا خلافه ؛ فصح بهذه الجملة أنَّ هذه المسببات فعل لنا .

فأمّا الطريقة الشاملة ، فهى أنْ نقول : قد ثبت أنَّ المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب ، فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله ؛ ألا ترى أنَّ فعل الغير لما لم يحدث من جهته ، لم يقع بحسب / فعله ؟ ١٤٦/ب ويبين ذلك أنه اذا حدث هذا المسبب ، ولم يكن له بد من محدث ، فأولى أن نصرف حدوثه اليه هو — فاعل السبب — لأنه به أخص من غيره ؛ والغرض بقولنا يقع بحسبه يختلف : فربما كان باعتبار كثرته بكثرة السبب ، وقلته بقلته، فما يظهر من ذلك نحو قوة الصوت بقوة الاعتماد ، وكثرة الآلام بكثرة الوهى(١) والتقطيع ؛ وربما تعذرت هذه الطريقة فيه على ما يقال فى النظر والعلم ، فيكون الغرض أنه اذا وقع النظر فى حدوث الأجسام ، لم يقع عنده العلم بالنبوءات وما شاكله ؛ وكذلك ففى التقطيع تمكن هذه القضية ، لأن التقطيع فى هذا الجسم لا يولد الألم فى جسم آخر ؛

فانْ قيل : يلزمكم على هذه الطريقة أن تجعلوا كون المريد منا مريدا بالفاعل ، لأنه بحسب ما يوجده من الارادة يحصل ، وكذلك فى كون المتحرك متحركاً الى ما شاكل هذا ؛ فانْ لم يجب ، فهكذا الحال فى هذا المتولد .

٢٣٨/أ قيل / له : انَّ المتولد ذات منفصلة عن السبب ، حادثة كحدوث نفس السبب ، فأمكن أن يقال : انه حدث من جهة القادر ، وموجب العلة ليس بأمر يحدث فتصح اضافته الى الفاعل ، بل ليس ينفصل عن المعلول فافترقا ؛

ويبين صحة ذلك ، أنَّ مع وجود السبب ، يصح وقوع عارض ، يمنع وجود المسبب ، فلا يثبت له حظ الايجاب على الحقيقة ، بل يكون حكمه حكم

(١) الوهى : الضعف والاسترخاء « المحقق »

ما يقع بالدواعى ، أنه يتصور أن يقابله داع آخر فلا يقع ، فصحت اضافته الى المحدث منا ، وموجب العلة مما لا يقع فيه منع ، فلم تصح اضافته الى الفاعل .

وأحد ما يدل على ما نقوله : أنّ الذم يتوجه على المتولد من الأفعال ، كما يتوجه على المبتدأ ، وذلك لأنّ أحدنا يذمّ على الكذب والظلم والقتل وغيرها ، وكل هذه الأفعال تقع متولدة ؛ فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها ، فكما أن هذه الطريقة دلالة على أن المباشر فعلنا ، فكذلك فى المتولد ؛ وكل ما ألزمنا المجبرة على قولهم بالمخلوق ، يلزم من اضافة المتولدات الى خلق الله بايجاب المحل ، لأن هذا يقتضى أنه حادث من جهة الله ، بل أكثر أفعال العباد متولد ؛ فكان يجب أن تكون من جهة الله ، وأن تزول عن العبد الأحكام التى تقدم ذكرها، وأنْ لا تقع الثقة بالمعجزات ، لأن المحل هو الذى يوجبه على ما نفصله من بعد .

فانْ قيل : فكيف يستحق الذم عند فعله السبب ، على المسبب الذى لم يوجد ؟

قيل له : انْ قلنا يستحقه فى هذه الحال ، فهو فى حكم الموجود ؛

فانْ قيل : فكيف يستحقه وهو لا يمكنه الانفكاك من ذلك المسبب ، فانه يوجد لا محالة ؟

قيل له : اذا كان يمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه ، جاز أن يتوجه الذمّ اليه فيصير بمنزلة المُخِلّ بمعرفة الله أنه يستحق الذم على الاخلال بمعرفة الرسول وانْ كان لا يتمكن من معرفة الرسول والحال هذه ، وذلك فانْ أفطر فى خلال نهار رمضان ، استحق الذم على ترك صوم ذلك اليوم ، وانْ كان (١) لا يتأتى منه بعد الفطر الواقع أن يصوم ، وهكذا لو ترك الصلاة الى آخر جزء من الوقت ، ثم كان على غير طهارة ، فلم يتمكن من الصلاة ، لاستحق الذم على تركها ، وانْ لم يتأت منه فى هذه الحال فعلها ، لما كان يقدر ذلك تقدير ما يمكنه فعله ؛ وبعد فليس هذا المسبب مما يجب وقوعه لا محالة ، لأنه قد يجوز أن يعرض فيه عارض يمنع من وجوده ، فاذا استمر وقوعه مع زوال الموانع ، فهو كاستمرار وقوع المبتدأ عند تكامل الدواعى وتوفرها وخلوصها عما يعارضها ، ثم لم يمنع ذلك من استحقاق الذم عليه ، فكذلك الحال فى المتولد .

---

(١) أ : كان ذلك

فأما الوجه الذى حكيناه عنهم ، فجوابه أن من حكم الفاعل أن يصح أن يفعل وأن يصح أن لا يفعل ، ولكن فى كلا الجانبين لا بد من أن تعتبر طريقة مخصوصة ، فيقال : قد يصح أن يفعل بلا واسطة وبواسطة ؛ وكذلك فى أن لا يفعل ، يصح منه أن لا يفعل بلا واسطة ، ويصح أن لا يفعل بواسطة ؛ فان° كان مبتدأ صح منه فعله وأن لا يفعله ، لا بأن تكون هناك واسطة توجد أو لا توجد ؛ وان° كان متولدا يصح منه فعله بأن يفعل له واسطة ، وأن لا يفعله بأن لا يفعل الواسطة التى هى السبب ؛ وبهذا يتميز الفاعل عن غيره ، فلا يجب أن يجرى الجميع مجرى واحدا ، وحل ذلك محل الآلات فى الأفعال ، لأن الأفعال فيها ما يصح منا فعله بلا آلة ، وفيها ما لا يصح أن نفعله الا بآلة ، ثم كانا سواء فى اضافتهما الينا / وتعلقهما بنا ، فكذلك الحال فى الأفعال على اختلاف أحوالها؛ ٢٣٩/أ

ولسنا نقول : ان" من حقه أن يصح أن يفعله وأن يفعل ضده بدلا منه ، لأنه قد يكون فى مقدورات العباد ما لا ضد له ، ولا نقول كان يصح أن يتركه بدلا من أن يفعله ، لأن الترك هو الضد وأمر زائد عليه ، فما لا ضد له ، فلا ترك له ؛ ولو جرينا على هذا المثال ، للزم أن لا يكون القديم — جل وعز — فاعلا ، لأن الترك يستحيل عليه ، فبطل ما تعلقوا به وصح أن المتولد حادث من العبد كالمباشر ، وأن المراد كالارادة فى هذا الباب ، بل لو جعل القول فى المراد أوضح من القول فى الارادة لصح ؛ فبطل بهذه الجملة قول من لا يجعل انحدار الحجر من فعلنا ، بأن يقول انه اذا اعتمد أحدنا عليه يتحرك لا محالة حتى لا يمكنه أن يسكنه ، لأنه مهما أمكنه أن لا يفعله بأن لا يعتمد عليه ، فقد صحت اضافته اليه ؛ ولولا أن" الأمر على ما قلناه ، للزم اذا لم يمكنه تحريك بعض ساعده لا يتحرك الجميع أن لا يضاف الكل اليه ، فكما أن هذا لا يجوز ، فكذلك ما قالوه ؛

فأما من زعم أن ذلك حدث" لا محدث له فخطأ ، لأنه لو جاز ذلك فى بعض الحوادث لجاز فى الكل ، واذا كان / المبتدأ احتاج الى فاعل لحدوثه ، فالمتولد اذا كان حادثا يجب أن يجرى مجراه فى الحاجة الى المحدث ؛ ولا يمكن أن يقال ان حدوثه واجب ، لأنه انما يراد بالوجوب الاستمرار ، فهو كوجوب وقوعه عند الداعى ، وعلى هذا يصح المنع منه على ما بيناه ، فقد استويا فى هذا الباب ؛ ١٢٧/ب

وبعد ، فلو جاز ما قاله ، لم تقع لنا الثقة بالمعجزات ، لتجويز وقوعها لا من

فاعل ، فكان لا يصح الاستدلال به على نبوة من ظهرت عليه ، وما أدّى اليــه فساده ظاهر .

فأما القائلون فى ذلك بالطباع ، فهم على فرقتين : منهم من يقول : انّ هذه المتولدات تقع من العبد طباعا على ما قاله أبو عثمان (١) فى أفعال الجوارح وفى المعارف ، لأنه يقول : اذا دعاه الداعى الى فعل من الأفعال وأراد ذلك الفعل ، وقع منه طباعا ذلك الفعل ، ولا يجعل ما يتعلق باختياره الا نفس الارادة دون ما عداها من الحركات وغيرها وهذا باطل ، لأنه لا فرق بين أن تجعل الارادة واقعة بالطباع وبين أن تجعل المراد واقعا بالطباع ، اذ حال أحدهما حال الآخـر ، ألا ترى أن الذى أداه الى ذلك أن عند حصول الارادة لا بد من وقوع ذلك ، ومعلوم أن عند حصول الداعى لا بد من وجود الارادة .

فاذا قال : وقد يجوز أن لا تقع الارادة مع الدواعى .

قلنا : فكذلك لا يقع المراد مع حصول الارادة لتغير الذوات فقد استويا ، فلا يصح لأجل ذلك قوله فى المعارف بأن يزعم أنّ عند داعيه الى النظر ، يقــع العلم بطبع المحل لا أنه يكون من فعله ؛

وبعد ، فلولا صحة ما قلناه ، لزم أن لا يضاف الفعل الينا ، ولا تعتبر فيه دواعى الجملة بل يراعى حال المحل ، فيضاف الفعل اليه ، وقــد ثبت خلافــه ؛ ولا يمكنه أن يقول : فكان يصح أن يفعل بلا ارادة ، أو يكون عند الارادة يفعل ضده بدلا منه ، لأن هذا مجوّز عندنا ، اذ ليس بالفعــل حاجة فى وقوعــه الى الارادة ، ولعله بنى ذلك على ايجاب الارادة عنده ، وليس لها عندنا حظ الايجاب على وجه من الوجوه .

وبعد ، فلو كان يفعل عند الارادة هذا التصرف من قيام وغيرهما طباعا ، لجاز أن يقع منه ذلك مع عدم القـُدَر ، فى الجــوارح ، وقــد عرفنا أن هــذه التصرفات / لا تقع من الزمن العاجز ولا من المريض المدنف . ٢٤٠/أ

---

(١) انظر : الجاحظ فى « تراجم »

وبعد ، فكان يجب — والارادة والدواعى قائمة — أن يقع (١) الفعل لا محالة وأن لا تصح معارضة داع آخر له فلا يقع الفعل ، بل كان يجب وقوعهما معـا ، فبطل ما قالوه من وقوع هذه الأفعال طباعا منه .

والفرقة الثانيـة : هم الذين يقولون بأنّ هـذه الأعراض التى توجـد فى الجمادات وغيرها من المحالّ ، توجد بطبع لها ، نحو الحركات الموجودة فى الحجر وما شاكلها من الأعراض ، ويقولون ليس يتعلق بالله تعالى منها الاّ أنه أوجـد محالها ، وهى توجبه بطبعها ؛ وأخرجوا ما ليس بنفس المحل من أن يتعلق بالفاعل على وجه الاختيار ، وهذا قول معمَّر والنظّام ، فأخرجوا المتولدات من أن تكون فعلا للعبد ، وأثبتوها من فعله تعالى بايجاب الخلقة ، أو أثبتوها من فعـل نفس المحل بالطبع .

والكلام عليهم : أنه يلزم على هذه القاعدة أنْ لا يكون الله تعالى فاعـلا لشيء من الأعراض أصلا ، أو على وجه يتعلق به الاختيار ويستحق المدح عليه ، وهذا يخرجه عن أن يكون مُنْعِما بالحياة والشهوة وغيرهما من أصول النعم ، ويؤدى الى تعذر التعلق بالمعجزات من القرآن وغـيره ؛ لأنه اذا لم تكن هنـاك أعراض ، أو كان الجسم يوجبها بالطباع فمن أين أنّ احياء الميت دلالة التصديق، وما يلزم على ذلك عظيم ، ويلزم النظّام أن يكون الله تعالى فاعلا للظلم وغيره على نحو ما ألزمنا المجبّرة ، ويلزم أن لا تقف هذه الأفعال على أحوالنا وعلى قُدَرِنا وعلومنا وآلاتنا ، لأنه تعالى غير مفتقر فيما يفعله الى ذلك وهذا ظاهر ، وبعـد فانّ المحل يحتمل الحركة (٢) فى الجهات كلها ، فانْ كان الذى يوجب حركتـه طبعا ، فليس بأن يقتضى حركته فى سمت أولى من خلافه ؛

يبين هذا ، أنّا لو لم نسلك هذه الطريقة ، لم يصح لنـا اثبات الأعراض ، لأنه ما لم يكن يصح أن يتحرك بدلا من أن يسكن ، ويسكن بدلا من أن يتحرك، لم تثبت الحركة ، فاذا لم يكن بد من صحة الوصفين عليـه ، فليس الطبـع بأن يقتضى كونه على أحدهما أولى من أن يقتضى كونه على الآخر ؛ فأما أن يجتمـع الضدان جميعا ، أو — اذا لم يصح — يبطل القول بالطبع الموجب له ؛

(١) أ : يفعـل
(٢) ب : الحركات

فانْ قيل : فأنتم قد تخصون السبب فى باب التوليد ، نحو النظر فى توليده للعلم خاصة دون غيره ، وكنحو المجاورة فى توليد التأليف ، وكنحو الاعتماد خاصة ، لايولد فى الجسم الحركة،الى المكان الثانى دون الثالث ،ويوجب حركة يمنة دون يسرة ، وكذلك فى بعض الجهات دون بعض ، مع أنه يولد الشىء وضده ، فهلا أجزتم مثله فى المعنى الذى نجعله طبعا ؟

قيل لهم : انْ كنتم تجعلون الطبع معنى من المعانى يوجب انحدار الثقيل ، فهو الذى نجعله اعتمادا وثقلا ، وتجعلونه طبعا ، فقد عاد الخلاف الى عبارة وتسمية ، ولكنهم لا يريدون ذلك ، لأنكم تقولون بأمر من الأمور يوجب ، ثم الموجب لا يتعلق بالفاعل للموجب ، وعندنا يتعلق به ، ويقف على أحواله ودواعيه على ما تقدم ، ويجوز / عندنا أن يمنع مانع من حصوله ، حتى أن الثقيل يقف ولا يتحرك ، والمدوَّر لا يتدحرج ؛ وبعد ، فان المعنى الذى نثبته ليس حاله مع سائر الجهات على سواء ، بل حُكْمِهِ أن يختص بجهة ، حتى اذا منع مانع من التوليد فيها ولَّد فى خلافها ، وولَّد على الحد الذى يصح وجود المسبب عليه ؛ فاذا اختص ، فهو لأحد أمرين : امَّا لأنه ليس حال السبب مع المسببات على سواء ، أو لأنه لا يصح فى المحل الا أن يحصل على بعض الصفات دون بعض ؛ يبين ذلك أن المحل لا يجوز أن يحصل فى الوقت / الثانى فى المكان الثالث ، لأنه يؤدى الى الطَّفر ، وقد بطل جواز ذلك فى الأجسام ، فاذا كان كذلك ، وكنا قد ألزمناهم فى المعنى الذى جعلوه طبعا أن لا يكون ، بأن تقتضى حركته يمنة أولى من يسرة لصحتهما عليه ، فلا بد من أن نلزمهم أن يحصل على الصفتين اذ لا اختصاص ؟ واذا لم يجز ذلك ، فيجب بطلان القول بالطبع وتعليق حركته بالقادر الفعَّال ؛

ب١٤٨/ ، ٢٤١/أ

وبعد ، فانَّ الطبع هو احالة على ما لا يعقل ، فكما أنا نكلِّم أصحاب الطبائع اذا علقوا حدوث الحوادث بالطبع ، فكذلك نكلم هؤلاء فى اثباتهم الطبائع ، بل لعلَّ الدهرية ومن يجرى مجراهم أعذر من القائلين بالطبع نحو معمِّر ومن تبعه ، لأن أولئك لما نفوا الصانع ، طلبوا ما تعلق هذه الحوادث عليه ، فأثبتوا طبعا يؤثر فى هذه الأشياء ، فما عذر من أثبت الصانع المختار فى أنْ نَفَى تعلق هذه الأشياء به ، حتى احتاج الى تعليقها بما هو خارج عن المعقول ، مع أنه عقل كيف يتعلق الفعل بالقادر .

وأحد ما يبطل به قولهم بالطبع أنه لا يخلو ذلك من أحد أمرين ، اما أن يكون قديما مستمر الوجود ، فيجب كون الجسم على هذه الصفة أبدا حتى ينحدر الثقيل فيما لم يزل ، واما أن يكون محدثا ، فأما أن يحدث بطبع آخر فالكلام فيه كالكلام فى الأول ، أو تعلق بفاعل مختار ، فهلا حدث ما قالوه بفاعل مختار أيضا ، فلا وجه لاثبات الطبع ؛ وبعد ، فانّ هذا الطبع اما أن يكون اشارة الى صفة للمحل ، أو الى معنى فيه ، وعلى كلا الوجهين ، فامّا أن يصح انفصال الجوهر عنه ، أو لا يصح انفكاكه عنه ؛ فانْ لم يصح انفكاكه عنه ، لزم أن يكون الجسم أبدا على هذه الصفة التى هى كونه متحركا ، وقد عرفنا أنه يخرج عنها الى السكون ، ومتى قيل : انه يكون كذلك ما لم يكن هناك منع ، على مثل ما يقولونه فى الأسباب التى هى الاعتماد ، فقد بينا أنه ربما عاد الأمر فيه الى الخلاف فى العبارة .

وما يتصل بالمعنى ، فقد بينا فيه وجه الفرق بين المسألتين ؛ وانْ كان يجوز انفكاكه عنه فيجب أن يفتقر فى حصوله عليه الى أمر من الأمور ، ثم لا يخلو اما أن يكون طبعا آخر -فالكلام فيه كالكلام فى الأول- أو الفاعل،فيجب اضافة الكل اليه،وهذه الطريقة بيّنة فى الصفة وفى المعنى ؛ وفى المعنى وجه آخر : وهو أنه اما أن يكون قديما أو محدثا على ما تقدم القول فيه ، وقوله فى الكتاب انّ المحل الذى توجد فيه الارادة يحمل سائر الأبعاض على الحركة وأنواع التصرف ، قد دخل جوابه تحت ما تقدم لأنا نقول له : وما وجه حملها الحى على ذلك ؛ فلا بد من أن ينفوه على أنها موجبة وهذا مما قد بطل ؛ ونقول : فليس بأن تكون الحركة فى هذه الأعضاء هى الحاملة لنا على الارادة ، دون أن تجعل الارادة حاملة على الحركة ولا بأن يكون محل الحركة حاملا لمحل الارادة على الارادة أولى من خلافه .

وبعد ، فانّ هذا المحل كما يصح أن يتحرك يصح أن يسكن ، فليس محل الارادة بأن يحمله على الحركة أولى من السكون ، فلا بد من تعليق ذلك بقادر مختار تقع أفعاله بحسب دواعيه ؛ فثبت بهذه الجملة بطلان قول من خالفنا فى التولد ، وصح أنّ هذه الألوان والطعوم والحياة والقدرة وغيرها مضافة الى الله عز وجل ، وقد قصد بها الانعام / على العباد ، واستحق منهم بها الشكر ، وأن ما وقع بحسب الأسباب التى نفعلها ، ووقع بحسب قصودنا ودواعينا ، فهو واقع (1) من جهتنا .

٢٤٢/أ

(1) ب : حادث .

باب
(فى تميز الأسباب والمسببات من غيرها وتميز أحدهما من الآخر)

اعلم أن فى أفعالنا ما هو متولد كما أنّ فى أفعالنا ما هو مبتدأ ، وكما أن جملة مقدوراتنا تنقسم الى ما يكون من أفعال القلوب ومن أفعال الجوارح ، فالمتولد منهما يثبت فى أفعال القلوب وأفعال الجوارح ؛ فأما أفعال القلوب ، فليس يحصل شىء منها مسببا الا العلم ، وأما أفعال الجوارح ، فيثبت التوليد فى الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتماد ، وليس تخرج جميع أفعال الجوارح عن هذه الخمسة ، وفى كلها يثبت التوليد ، وان كان بعضها كما يثبت متولدا يثبت مبتدأ ، وبعضها لا يصح أن يقع الا متولدا ، وليس الا الأصوات والتأليف والآلام وأفعال القلوب ما كان فيه متولدا ، فانه يصح وقوع جنسه مبتدأ وهو العلم ، وأمّا الذى يولد فهو كالاعتماد (١) والكون من أفعال الجوارح ، والنظر من أفعال القلوب فقط ؛ والذى يولده الاعتماد هو اعتماد آخر ، والكون من حركة أو سكون والصوت ، والذى يولده الكون هو التأليف والألم ، والذى يولده (٢) النظر هو العلم ، وما خرج عن هذه الجملة ، فليس يجوز وقوعه الا مبتدأ ، نحو الارادة والكراهة والظن والفكر ، ثم تنقسم / هذه المسببات : ففيه ما يتولد عن السبب فى الثانى ، وفيه ما يتولد فى الحال ، والذى تولد فى الثانى ليس الا النظر والاعتماد ، وما يتولد عن الكون فانه يجاوز ولا يتراخى .

ب١٤٩/أ

والطريقة التى بها نعرف أن الشىء يولد ، أن يحصل غيره بحسبه ؛ وأمارة تولده أن يحصل بحسب غيره ؛ فكل ما ثبت فيه هذا الوجه حكمنا بأنه متولد وما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة ؛ وأمارة ما يتعذر فعله منا الا بسبب ، هو أنه لا يتمكن من فعله الا عند فعل آخر يوقعه بحسبه ، اذا زالت الموانع .

واعلم أن لشيوخنا البغداديين وغيرهم طريقةً فى اثبات المتولدات غير ما نقوله ، فانهم يجعلون الادراك معنى ويجعلونه مقدورا للعباد ، وكذلك يجعلون اللون والطعم والحرارة وما شاكلها مقدورا للعباد فقالوا : انه عند حصول المدرك ، وفتح الجفن ، وزوال الموانع وغير ذلك ، يحصل الادراك ويحصل العلم

(١) أ : الاعتماد .
(٢) ب : يولد .

أيضا ، فيجب أن يكون بحركته قد أوجب الادراك والعلم ؛ وكذلك فعند ضرب الدّبس (1) يحصل البياض فى التلطف ، وعند حكّ بعض الجسم ببعض تحصل الحرارة ، وعند قدح الحجر تحصل النار ، وعند خلط الزاج بالعفص يحصل السواد ، وكذلك الحال فيما شاكله من الألوان ؛ وعندنا أنّ الادراك ليس بمعنى، وانْ كان لو ثبت معنى لم يصح كونه متولدا ، بل يجب أن يكون من فعله تعالى، لأنه ليس هناك ما يصلح أن يجعل واقعا بحسبه ؛ لأنا انْ جعلناه واقعا بحسب حضور المرئى ، لم يصح أن يراه . ولو حضر وهو ضعيف البصر ، أو مغمض له ، أو كان هناك حائل ، لما حصل الادراك ولا العلم ؛ وكذلك لو كان كنحو أجسام الملائكة ، أو كان المدرك غير كامل العقل ، ففى كل هذا قد ثبت الحضور ، ومع ذلك فالادراك والعلم لا يحصلان ، فعرفنا أنه ليس هناك ما يوجب ، وليس يمكن ٢٤٣/أ أن يجعل الكل سببا ، لأنه يقتضى وقوع السبب الواحد / عن أسباب كثيرة .

وبعد ، فانّ أحدنا يحضره غيره ، ولا يصح أن يفعل فى غيره الا بالاعتماد ، ولا حظّ له فى توليد الادراك والعلم فى غيره ، ويبين صحة ذلك ، أنّ ما هذا سبيله ، لا بد من اشتراط المماسّة فيه ، وهى مفقودة ههنا ، فيجب اذن أن تجعل هذه الأمور طريقا للادراك ، وهو طريق العلم ؛ وأمّا البياض الحاصل فى القسط وغيره فليس بحادث ، بل هناك أجزاء فيها بياض — وهى كامنة — ولكنها تظهر بالضرب لأن تزول الأجزاء السود ، ويؤثر فى ظهور بياضه ، ما يستعان عليه من بياض البيض والدقيق وغير ذلك ؛ ولولا صحة ما قلناه ، لوجب فى كل جسم يحصل فيه الضرب نحو القادر وغيره ، أن يظهر فيه البياض لاحتماله له ، وكان يجب أن يحصل بأولى ضربة لحصول الاحتمال ، وكذلك الحال فى ظهور السواد عند خلط الزاج والعفص ، ونحو هذه الطريقة نسلكه فى ظهور الحمرة عند ضرب بدن الحىّ ، وعلى هذا تحصل تارة الحمرة وأخرى الخضرة أو الصفرة ، ففى كل هذا دلالة ظاهرة على أن هذه الأعراض حالّة فى أجزاء كامنة ، وما لم يثبت حدوث الشىء ، لا يصح القول بأنه يتولد أو لا يتولد ؛ ويبين صحة ذلك أن بحسب رقّة المواضع من البدن وصلابتها تحصل هذه الأمور ، فيجب أن نقضى بانزعاجها عن أماكنها ، وعلى هذا يجرى الحال فى الحرارة التى تحصل بحكّ اليد باليد ، ولهذا لو حكّ الجليد بالجليد مع صلابتهما لم تحصل الحرارة ، وكذلك فى حكّ بعض جسم الميت ببعض ، وحك اليد بأسفل القدم ؛ وعلى هذه

---

(1) الدبس : الأسود من كل شىء « المحقق » .

الطريقة تجرى الحال فى ظهور الرطوبات عند ذوبان الرصاص والحديد وغيرهما ، فأما تبريد المـاء وتسخينه فهو أبعد مما تقدم ، لأن ذلك هو برودة الثلج وحرارة النـار وانما جاوزت الأجزاء من الثلج أو النـار هـذا المـاء ؛ فأما الأشـياء التى تحدث عند أفعالنا ، وتتعلق بها الغرامة والعوض ، فلا نوجب أن تكون من فعلنا متولدا ، لأنا نعلق الغرامة بنفس ما هو فعلنا ، وان كنا لو أثبتنـاها على ذلك الفعل ، لم نوجب أن تكون من جهتنا ، فان العوض قد ينتقل عن الفاعل الى من صار سببا فى حدوث الفعل على ما نقوله فى الملجأ وغيره . فعلى هـذه الجملة يجرى هذا الباب .

باب
(فى اثبات أحكام المتولد من أفعالنا)

قد ذكرنا أن فى أفعالنا ما لا يصح منا أن نفعله الا بسبب ، وفى أفعالنـا ما يصح أن نفعله ابتداء وبسبب ، وفيها ما لا يصـح أن نفعله الا مبتـدأ دون أن يقع بسبب ؛ فالضرب الأول هو الصوت والألم والتأليف ، والضرب الثانى هو الاعتماد والـكون والعـلم ، والضرب الثـالث هو الارادة والكراهـة والظن والنظر ، وما كان من باب الاعتقاد الذى ليس بعلم .

فأما القسمة الأولى : فلا يصح من أحدنا أن يفعل الأجناس الثلاثة من دون سبب ، ولا اختلاف فى شىء من ذلك الا فى التأليف ، فان أبا على قد أجاز فى الواقع فى محل القدرة أنه مباشر ، وهذا اذا كان كلا محليه محل القدرة . وذكر أبو هاشم : انى لا أعرف قوله اذا كان أحد محليه محلا للقـدرة ، والثانى ليس بمحل للقدرة ، هل يجعله متولدا أو يجعله مباشرا ؟ والصحيح أن جميع التأليف ب١٥٠/ لا يقع الا بسبب هى / المجاورة ، لتعذر ايجادنا له الا بعد فعل السبب الذى هو المجاورة ؛ وبهذا يثبت لنا أن الصوت متولد وكذلك الألم ، ولا فرق على هذه ٢٤٤/أ الطريقة بين أن يكون فى محل القدرة أو غير محلها ؛ / ولسنا نقول ان وجـود هذا الجنس يستحيل من دون سبب ، وانما الحاجة راجعة الينا ، فلذلك يصح من القديم ــ جل وعز ــ أن يفعل هذه الأجناس ابتداء ؛ يبين ذلك أن الحاجـة الى السبب تابعة للحاجة القدرة ، فاذا كان قادرا لنفسه صح أن يفعله بلا سبب ؛

وأما الضرب الثانى فهو الذى يصح وقوعه مبتـدأ تارة ومتولدا أخرى ، لأنه فى حالة يقع بحسب غيره فى القلة والكثرة أو فيما أشبه ذلك من المعنى الذى

تقدم ذكره ، وفى حالة أخرى يقع لا على هذه الطريقة ، فجعلناه مما يدخله الضربان معا ؛ وأما الثالث فمن حيث لم تتأت الاشارة الى شىء تتولد عنه هذه الأجناس جعلناه مبتدأ ، وحكم هذا الثالث فى القادرين لا يختلف فى أنه لا يقع من أحد الا على هذا الوجه ؛ وأما الثانى ، فقد يصح عندنا أن يقع على الوجهين جميعا ، وأبو على يخالف فى ذلك ، فيمنع من أن يقع منه الا ابتداء دون أن يكون فاعلا له بسبب ، وسنذكره من بعد .

وقد سأل رحمه الله نفسه عن الأمارة التى تفرّق بين كون الشىء متولدا عن غيره وبين أن لا يكون كذلك ، لما جرى فى كلام الشيوخ من قبل : انّ المباشر هو الذى يحل محل القدرة ، والمتولد ما تعدّاه ؛ وجعلوا ذلك فصلا بين الأمرين؛ وليس الأمر عندنا كذلك : فقد يكون المتولد فى محل القدرة كالمباشر ، وقد يكون مما يتعدى ، وانْ كان ما هو مباشر لا يصح أن يتجاوز محل القدرة ؛ يبين صحة ذلك أنّ العلم المتولد عن النظر لا يتعدى محل القدرة ، بل يوجد فيها من حيث لم يختص بجهة — كما تقوله فى الاعتماد ؛ وكذلك فالتأليف يوجد فى محل القدرة كما يوجد فى غيرها ، وهو متولد ؛ والاعتماد قد يحصل فى محل القدرة مع أنه متولد ، كما اذا رمى أحدنا حجرا الى حائط صُلب ، فيتراجع بالصكّة ، فما يوجد من الاعتماد فى كفنا هو متولد — وانْ كان فى محل القدرة؛ وكذلك لو رمى حجرا فدفعه الى يده قادر آخر ، كان متولدا وهو فى محل القدرة ، فبطل أن يكون الفرق بين الأمرين ما قالوه ؛ فاذن يجب أن تجعل الدلالة الفاصلة بين هذين الفعلين ، أن ما يُجعل متولدا هو الذى يقع بحسب فعل آخر ، حتى أنه ربما تعذر ايجادنا له الا كذلك ، وربما صح ؛ ولكنه اذا وقع ، وقع على هذا الحد ، وما تتعذر الاشارة الى شىء يقع هذا بحسبه ، نجعله واقعا ابتداء .

وأورد من بَعْد فصلا فى أنه هل يثبت بين المتولد والمبتدأ فرق فيما يتصل بالفاعل ويرجع اليه من الأحكام ؟ والأصل فى ذلك أنهما سيّان فى استحقاق الذم والعقاب وغيرهما ، متى حصل فى المتولد الشرط الذى يراعى فى المبتدأ ، وانْ كان يحصل فى كيفية الشرط فى كل واحد منهما ضرب من الاختلاف ؛

وجملة ذلك أنّ المسبب على وجهين : امّا أن يقترن بسببه ، وامّا أن يتراخى عن سببه ؛ فما يقترن أحد الأمرين فيه بالآخر ، فحاله وحال المبتدأ سواء فى شروط استحقاق هذه الأمور عليهما بلا اختلاف على شىء من الوجوه ، لأنه

باقترانه بسببه ، قد حل محل فعل آخر مبتدأ اقترن بهذا السبب ، فما نشرطه فى المبتدأ فهو شرط ههنا ؛ وأما اذا تراخى المسبب عن السبب ، فانه قد يزول عنه الذم فى المسبب لسهوه عنه وجهله به ؛ حتى لا يعرفه ولا يتمكن من معرفته ، ألا تراه لو رمى صيداً فأصاب مسلما لم يستحق الذم على هذا المتولد عن الرمى، وانْ كان فى تسميته بأنه قبيح أم لا خلاف ؛ ولكن لما لم يعرف هذا المسبب ، ٢٤٥/أ ولا خطر له بالبال ، وزال عنه التمكن من ذلك أيضا ، فزال / عنه الذم ، ولو حصل فيه ما قلناه أولا لثبت فيه الذم ؛ فمن هذه الجهة يفارق هذا المسبب المبتدأ، والمتولد المقارن لسببه ، وهذا انما يتأتى فى المسببات التى تتجدد فيها الأسباب حالا فحالا ، والا فليس يصح فى هذا السبب الواحد أن يتأخر مسببه الى أزيد من الوقت الثانى ، كما نقوله فى النظر والاعتماد ؛ ومما يفترقان فيه أن المسبب الذى يتراخى يصح أن يكره فى حال وقوعه ، وبعد فعل السبب ، ويصح الندم عليه ، وعلى هذا صحت التوبة من الاصابة بعد وجود الرمى ؛ وهذه الطريقة ممتنعة فى المبتدأ والمتولد الذى يصاحب سببه ، لأن الكراهة عنه صارفة عن فعله ، فغير جائز بعد فعل السبب أن يكره المسبب ؛ وهذا بيِّن ؛

ويختلفان أيضا من حيث انْ بعد وجود السبب قد يصح وجود عارض يمنع من وجود المسبب ، وهذا ممتنع فى المبتدأ ، وكذلك فانْ المسبب انما يمكنه أن يفعله بأن يفعل غيره ، ويمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعل غيره ، والمبتدأ لا يصح ذلك فيه ؛ وعلى طريقة أبى هاشم فى أحد مذهبيه يصح أن يستحق المرء الذم على المسبب قبل وقوعه ووجوده من حيث صار يوجد السبب فى حكم الواقع الخارج عن المقدور ، وليس كذلك فى المبتدأ ؛ فأمّا على مذهبه الثانى فهما متساويان ؛ والذى قال فى الكتاب عند قوله : انهما يفترقان فى كيفية التلافى فى المسبب قبل ١٥١/ب وقوعه ، انما يريد به التوبة التى قدمنا / ذكرها ؛ ثم قوله : وانْ كان فى كيفية التوبة اختلاف لفظ ، انما يريد به أن فى كلام شيوخنا أنه يندم عند فعل السبب الذى يولد القبيح، على السبب وعلى المسبب جميعا، وربما جرى غير ذلك، وهو أن يندم على السبب الموجود لوجهين : أحدهما لقبحه والثانى : لأنه يوجب القبيح ، وهذا أقرب .

ثم أورد فصلا فى بيان القول فى كيفية توليد هذه الأسباب مسبباتها ، وما يذكر فيها من الشروط ، والغرض بذلك أن يحل به شبه من خالفنا فى التولد، وربما كان حل الشبه بذكر واحد واحد منها ، والجواب عنه ؛ وربما كان بذكر جملة من القول تأتى على الجميع ؛ والمصنف مخيَّر فى ذلك .

فلما كان للشبهة مدخل فى أن يقول قائل : لو كان المتولد فعلا لنا ، لما احتجنا فى ايجاده الى أزيد من كون أحدنا قادرا ، لا سيما اذا لم يرجع الى ضرب من الاحكام ، فاذا كنتم لا تقدرون على ايجادها الا عند شروط ، فقد بطل أن تكون القدرة على السبب قدرة على مسببه ، وثبت أنه يقع لا من فعلكم بل يقع من فعل غيركم ، أو يقع طباعا أو ما شاكله .

والجواب : أن الفاعل انما يصح أن يفعل على الحد الذى يصح وجود الفعل فى نفسه عليه ، فلهذا ما كان مبتدأ من الأفعال من نحو الارادة وغيرها ، لا يصح وجوده الا فى مثل بنية القلب ، ولا فرق فى ذلك بين القادرين ؛ وعلى هذه الطريقة لم يصح منا ايجاد كثير من الأفعال الا بآلات ، وكذلك لا يمتنع فيما نوجده متولدا من شروط يحتاج اليها ، ثم الشرط تارة يرجع الى الوجود وتارة الى الايجاب ؛ فاذا تكلمنا فى أن النظر مولد للعلم ، فالشرط فى توليده له وايجابه ، هو أن يعلم الناظر الدليل على الوجه الذى يدل ، والشرط فى وجوده أن لايكون عالما بالمدلول ، لأنه لو علمه لتعذر عليه النظر ، فصار كل ما يصح وجود السبب من دونه ، فهو شرط فى الايجاب ؛ وصار كل ما لا يصح وجوده ، فهو شرط فى الوجود ؛

وأما ما يتولد عن الكون من نحو التأليف والألم ، فالشرط فى وجود التأليف أن يكون / المحلان متجاورين ، والشرط فى توليده له أن يكون حادثا — أعنى الكون — فانه اذا كان باقيا ففيه خلاف : هل يولد أم لا يولد ؛ وأمّا فى الألم ، فعندنا أن فى وجوده يكفى مجرد المحل ، وربما شرط أبو على أن يكون هناك تفريق ووهى ، ويشرط أيضا الحياة ؛ وأما فى أن يتولد عن الأكوان ، فهو مشروط بانتفاء الصحة عن المحل ؛ وأما الاعتماد ففى توليده له اعتماد ، والكون لا شرط ، وكذلك فى وجودهما يلى فى توليده الصوت بشرط الصكة ، وذلك ليس بشرط فى الوجود عندنا ، فانه يجوز أن يوجد من جهة الله تعالى ابتداء فى محل لا صكة فيه ولا حركة ؛ وأما من ذهب الى أنه لايوجد الا مع الحركة ، فانه يجعله شرطا فى الوجود ، فهذه طريقة القول فى هذا الباب .

٢٤٦/أ

باب
(فى أن ايجاب السبب لمـا يوجبه لا يختلف بالفاعلين)

الغرض بذلك الكلام على أبى على ، لأنه منع فى هذه الأسباب اذا وجدت من جهة الله — عز وجل — أن تولد ، وقال فيما يجعله متولدا عنهـا : انّ الله تعالى يبتدىء بايجاده ، وقد وافقنا فى أنها اذا وجدت من قبلنا ، فانها تولد ، والدلالة على ما يقوله أنّ هذا السبب يولد ما يولده لمـا يرجع اليه لا لحـال فاعله ، ألا ترى أنّ الاعتماد يولد من حيث اختص بجهة ، ولهذا يولد الحركات وغيرها ، سـواء كان فاعـله مريدا أو كارهـا ، وعالمـا أو سـاهيا وغافـلا ، وكذلك ما يوجد من التفريق فى بدن الحى يولد الألم لا محـالة ، ولا يختلف بالفاعلين ؛ وكذلك الحال فى المجاورة والتأليف المتولد عنها ، واذا كان انمـا يولد للوجه الذى ذكرناه ، فيجب أن تستوى فيه أحوال القادرين [١] الفاعلين ، حتى ولّد من فعلنا ولّد من فعل غـيرنا ، ولولا صحة هـذه الطريقـة لجـاز أن يولد من فعل زيد ولا يولّد من فعل عمرو ، أو يولد من جهـة من بالمشرق دون من بالمغرب أو يولد من أهل الدنيا دون أهل الآخرة ، وقد عرفنا امتنـاع ذلك فكذلك يجب اذا ولد من فعلنا ، أن يولد من فعله — جل وعز — وصارت منزلته منزلة القبيح الذى لمـا قبح لوقوعه على وجه ، فمن أى فاعل وجد على ذلك الوجـه ، وجب أن يقبـح .

فانْ قال : انه انما يولد من فعلنا لوجود القدرة ، دون ما يرجع اليـه ؛

قيل له : كيف يصح ذلك ومعلوم أن عند وجود المسبب تكون القـدرة معدومة ، فيجب أن لا يكون لذلك تأثير ؛

فانْ قال : انّ من فعلنا انما ولد ، لأنّا لا نقدر على فعل المتولد ابتداء ، فأما القديم — جل وعز — فانه يصح منه أن يفعله مبتـدأ ، فيجب أن لا يولد السبب من فعله ؛

قيل له : ان أردت بذلك أنّ [٢] عين ما قـد وقع بسبب ، يجـوز أن يقع ابتداء ، فغـير مُسَلَّم — وانْ كنا لو تركنا هـذه المنازعة — لم يقـدح فيمـا

---

(١) زيادة فى ا .

(٢) اردت بذلك ان : ساقطة من ا .

أوردناه ، لأنه انْ صحّ منه أن يفعله على الوجهين جميعا ، فيجب اذا وجد أن يكون ابتداء ، ومن حيث وجد سببه أن يكون متولدا فيكون حادثا من الوجهين ؛ ب١٥٢/
واذا كان انما يصح أن يفعله ابتداء بدلا / من أن يفعله متولدا ، فيجب اذا فعل السبب أن يكون بأن يجعل متولدا أولى من أن يكون مبتدأ ، لوجود السبب المخصوص الذى لابد معه من وجود مسببه عند شروطه ؛ ويبين ذلك أنّ أحدنا يقدر على أن يبتدىء تحريك يده ، ثم اذا حركها باليد الأخرى ، جعلناه متولدا لوقوعه عند هذا السبب .

وأحد ما يدل على ما قلناه ، أنّ الذى به عرف أن أحدنا فاعل بسبب — اذا حصل فى فعل الله تعالى — فيجب القضاء بالتسوية فى هذه الطريقة ، كما أنه اذا كان الذى به يعرف أن زيدا فاعل بسبب — اذا حصل فى فعل عمرو — وجبت التسوية ، ثم كذلك فى سائر القادرين ؛ وعلى هذا لما كان حدوث فعل أحدنا بحسب قصوده ودواعيه ، دلالة على أنه الفاعل المحدث ، وكانت هذه الطريقة توجد فى غيره ، قضينا بأنه أيضا فاعل لفعله ، ومحدث لتصرفه ، لقيام هذا الوجه ، حتى لا يجوز أن نخالف بين الفاعلين ، مع اتفاقهم فى المعنى الذى بيناه ؛ / ولو فعلنا ذلك لكنا قد أخرجنا الوجه الأول من أن يكون دلالة ، وهذا بيّن . فاذا صحت هذه الجملة ، وكان أحدنا انما عرف أنه يفعل بسبب ، لوقوع المسبب بحسب أسبابه فى القوة وخلافها ، فيجب اذا كانت حركة الرّحى بالريح أو الماء تقف على قوة جرى الماء وهبوب الريح ، أن يقضى ما به تعالى فعله متولدا ، كما أنّ دورانها لما اختلف بقوة المدبر لها من بهيمة أو غيرها وتضعّفه ، عرفنا أنه قد وقع متولدا ؛ وهكذا الحال فى جرى السفينة بالريح أو بجذب الملاح لها ؛ وهذا باب يتسع . ٢٤٧/أ

ومتى قيل : انه تعالى يفعل ذلك ابتداء ، لم نأمن مثله فى أفعالنا ، فتجب التسوية لا محالة ؛ وأيضا فقد ثبت أن عند وجود المجاورة ، لابد من وجود التأليف ، فانْ كانت تولده ، فهو الذى نقوله ، وانْ احتاجت الى التأليف أو كانت مضمّنة به ، وجب تعذر وجود الكون اذا لم يكن هناك تأليف ، وقد عرف خلافه ؛ وليس يصح أن نجعل وجوب وجود التأليف من جهة الله فى المتجاورين ، لمذهبه فى أن المحل لا يخلو مما يحتمله لأنّ هذا أصل غير مسلم ، ثم يلزم على ذلك أن يكون وجوده عندما يفعله من المجاورة أيضا ، لا على حد التوليد ، بل لأن المحل يحتمله ، اذ لا فصل بين الأمرين ؛ فاذن قد وجب أن نجعله متولدا

من فعلنا ، فكذلك من فعله تعالى ، وعلى أنه يحتمل ما لا حصر له من التأليف فيجب وجوده ، وهذا باطل ؛

وربما أورد شيوخنا هذه الطريقة على وجوه ، نحو أن يقولوا : كان يجب صحه وجـود التقطيع من قِبَل الله تعـالى فى بدن الحى ، فلا يوجـد الألم ؛ أو صحة اصطكاك جبلين صلبين ، فلا يوجد بينهما صوت ، بأن لا يختـار الله تعـالى ايجـاد واحد من الأمرين ابتـداء ؛ ومتى قالوا : يوجـد لاحتمـال المحل له ، فقد بيّنّا ما فيه ؛ وكذلك فقد ألزموا أن يصح وقوف الحجر الثقيل فى الهواء فلا ينحدر ، من دون علاقة ولا منع ، بأن لا يختار الله ايجاد الحـركة فيه ، وعنده لا تتولد عن الثقل ؛ ومتى قيل باحتمال المحل له ، فمعلوم أنه كما يصح أنْ يتحرك سُفلا يصح أن يتحرك علوا ، ويمنة ويسرة ، فلِمَ صـار على وتيرة واحدة توجد فيه الحركة فى جهة النزول .

فأما الذى يعتمده أبو على فى ذلك : فهـو أنه لو فعـل بسبب ، لوجبت حاجته اليه كما وجبت حاجتنا اليه ، ومعلوم امتناع الحاجة عليـه ؛ وبعـد ، فالحاجة اليه تابعـة للحـاجة الى القـدرة والآلات ، فاذا اسـتغنى عنهـا ، فكذلك عن السبب .

والأصـل فى الجـواب عما قاله : أنه انْ عنى بالحـاجة أنّ عين هـذا المسبب ، لا يصح وجوده الا بهذا السبب ، فمعلوم أنّ هذا انْ أنبأ عن الحاجة، أنبأ عما يرجع الى الفعل نفسه ، وجرى مجرى حاجة الحركة الى المحل ، الى ما شاكل ذلك ؛ وانْ عنى حاجة ترجع الى الفاعل ، فذلك مما قد عرف أنهـا لا تتحقق بأعيان الأفعال ، وانما تتعلق بالأجناس ، فكل فاعل تعذر عليه بعض الأجناس فى الغرض المقصود اليـه من دون سبب ، صحّ وصفه بالحـاجة ؛ ومتى تأتى منه أن يأتى بما هو المقصود فى ذلك الباب ، امتنعت عليه الحاجة ، فيفارق الأول ، أو على كل حال لا يصح وجوده الا مع الأمر المحتاج اليـه ، وحل فى بابه محل ما ذكره مشايخنا فى ارتقاء الطائر بالدرج مع امكان بلوغـه السطح من دونها ، لأنه والحال هذه ، لا يوصف بالحاجة ؛ وكذلك فانّ أحدنا اذا قدر على تحريك يمينه ابتداء فحركها بيسـاره ، لا يوصف بالحـاجة الى ذلك ؛ وهذا قولنا فى القديم تعالى ، لأنه يقدر على أن يفعل مثل هذا المتولد

فى الغـرض المقصود اليه ابتداء ، فزالت عنه الحاجة ، وسلم ما قدمنـا بهـذا طريق القول فى ذلك .

٢٤٨/أ

/ ــ بـاب ــ
مخالفة حال التوليد من فعلنا للتوليد من فعله تعـالى حيث يختلفان وموافقتهمـا حيث يتفقـان

لمـا ذكرنا أن أحدنا يفعل بسبب كما يفعل ابتـداء ، وبيّنا أن القـديم حكمه حكم الواحد منا فى صحة فعله على الوجهين ، اقتضى ذلك أن نبين الوجه الذى يفارق حاله حالنا فى التولد ، والوجـه الذى يوافق حاله / حالنـا فى ذلك ؛ وجملة القول فيه ان الواحد منـا قد صح منه فى أجناس مخصوصـة ، أن يفعلها ابتداء ، وصح منه أن يفعلهـا بسبب ؛ ففى هـذا الوجه لا يخـالف حكمه حكم القديم ، وكذلك فقد صـح (١) أنه تقع منه أجنـاس مخصوصـة ابتداء ، نحـو الارادة وما شاكلهـا ، ولا يصح منـه أن يفعلهـا بأسـباب ؛ وفى هذا أيضا يستوى حكمـه ــ جل وعز ــ وحكم العبـاد ؛ وكذلك فانّ ما يرجـع الى أحكام المتولد من ذم ومدح وما شاكلهمـا ، فأحوال الفـاعلين لا تختلف فيه ، وانما نحتاج الى أن نبين الوجوه التى بها يقع الفرق بيننا وبينه تعالى ، فيما يتصل بالتولد .

١٥٣/ب

فأحدها أنّ ههنا أجناسا لا يقدر على ايجادها الا بأسباب ، حتى لايجوز خلاف ذلك ، وهو مما قد قامت عليه الدلالة ، لا أنه يمكن الاشارة فيـه الى علة ؛ لأنا انْ قلنا : لكوننا قادرين بقدر ، تعذر ذلك ، اقتضى تعـذر الابتـداء علينا أصلا ، وقد عرف خلافه ؛ والقديم لا بد من قدرته على هـذه الأجنـاس ابتداء ، كما قد قدر على ايجادها بأسباب ، لولا ذلك لصار محتاجا الى السبب كحاجتنا ؛ ولا يمكن أن يقال : ان المسبب يحتاج فى وجوده الى هذه الأسباب ، لأنه لو كانت الحاجة راجعةً الى عين الفعل ، حتى يجرى مجرى الحـاجة الى محـل ، لكان كمـا يتعـذر وجـوده عنـد عـدم المحـل ، يتعـذر وجـوده عنـد عـدم سـببه ؛ وقـد يصـح وجـود المسبب مـع عـدم السبب ، وعلى أنّ الحاجة الراجعة الى الفاعل ، لا تتعين بفعـل ، بل يراعى الجنس فى

---

(١) ب : صح منـه أن يقع منـه .

الغرض المقصود ، فلو تعذر على القديم — جل وعز — أن يفعل مثـل المسبب فى الغرض المقصـود اليه ابتداء ، لتحققت الحاجة ، ويفارق ذلك امتناع تحريك الجسم فى الوقت الثانى فى المكان العاشر ، لأنا لا نصف أحـدا من القـادرين بالحاجة فى جعل الجسم فى العاشر ، الى قطع هذه الأماكن التسعة ، وان كان القديم يقدر على أن يفنيه فى الثانى ثم يوجده فى الثـالث فى المكان العـاشر ، وهذا غير جائز فينا ؛ فهذا وجه يفارق حالنا حال القديم فيه .

فان قيل : فاذا صح منـه أن يفعل مثـل المسبب فى الغرض المقصـود اليه ابتداء ، فما وجـه فعله اياه بسبب ؟ لأن أحـدنا لولا تعـذره عليـه ، لم يحسن فعله اياه بسبب ؟

قيل له : ان فى الجنس الذى يقدر أحدنا عليـه ابتداء قد فعله بسبب ، كما نقوله فى تحريك اليد ابتداء وتحريكها باليـد الأخـرى ، وذلك بأن يتعلق به غرض من الأغراض ، وكذا نقول فيما يفعله الله بسبب ، لأنه لابد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصـل بمنافع الدنيا ، وعلى هذا منّ الله تعالى فى غير آية من كتابة بذكر البحار التى تجرى فيها السفن وبذكر الرياح وما شاكلها ؛ فاذا أجرى العادة بما ذكرناه لضرب من الصلاح حسن فعله له بالسبب ، وان صح أن يفعله ابتداء .

وأحدها أن من المتقرر أن السبب قد يصح وجوده ، ويعرض عارض من وجود المسبب ؛ فاذا ثبتت هذه الجملة ، قلنا : فكل ما يفعله الله من الأسـباب قد يصح أن يعرى عن التوليد ، بأن يفعل ما يصير منعا له عن / التوليد ، فيوجد السبب ولا يوجد مسببه ، وهذا ظاهر فيما يتراخى المسبب فيـه عن السبب ، وقد يصح فيما يقارنه أيضا بضرب من المنع ؛ ولكن على كل حال فما يتراخى ، يصح من الله تعالى المنع من وقوع المسبب ، والواحـد منـا قد يصح منه على بعض الوجوه أن يمنع ، مثل أن يرمى باحدى يديه ويأخذ باليد الأخرى ، ولكن فى السهم اذا انفصل عن القوس لا يتأتى ذلك ، وعلى هذا اذا نفذ السهم عن القوس لم يجد طريقا فى تلافى ذلك اذا كان يصيب مسلما ، سوى أن يندم على ما كان منه ، ويكره وقوع هذه الاصابة ؛ ولو قدرنا أنه — جل وعز — يفعـل ما حاله هذا ، لكان الواجب عليه بعد وجود السبب أن يمنع المسبب من التوليد،

٢٤٩/أ

لأنّ الواحد منا لو أمكنه أن يصير غير فاعل لما فعله ، كان هذا هو الواجب ولكن عند تعذر ذلك أقيم الندم مقامه .

واحد تلك الوجوه ، ما اختلف فيه قول أبى هاشم من أن عين ما يفعله بسبب يصح منه أن يفعله ابتداء ، قاله فى « الجامع » (١) ، فعلى ذلك يفارق حاله حالنا ، ثم رجع عنه فى « الأبواب » (٢) ، وهو الصحيح ؛ فعلى هذا لا فرق بيننا وبينه تعالى فى ذلك ، وهذا لأنه لو جاز وقوعه على الوجهين ، لصار له فى الحدوث أزيد من جهة واحدة ، وهذا ظاهر السقوط ؛ والكلام فى تفصيل هذه المسئلة مذكور فى موضعها .

وأحد تلك الوجوه أنّ أحدنا قد يفعل السبب ، ويعلم وقوع المسبب عنه وهو واحد ، ووقوع مسببين عنه ، وقد يجوز أن يكون غرضه نفس السبب دون كلا المسببين ، أو دون أحدهما ، ويكون داعيه الى أحد الأمرين لا يدعوه الى الأمر الآخر ، ألا ترى أنه يجوز أن يتعلق غرضه بالرمى ، وبهذا القوس ، من دون أن يحصل له فى المسبب غرض ، وقد يجوز أن يقصد الجرح فيريد خروج الدم من دون ايلام المقصود ؛

فأما القديم تعالى ، فلا بد من أن يريد المسبب الواحد أو المسببين ، لأنه لو لم يرد ذلك ، لصار ما فعله من السبب وأحد المسببين قبيحا ، من حيث لم ينفصل عن القبيح (٣) الذى لا يتعلق به غرض ، ومهما أمكنه أن يفعل مثل المسبب فى الغرض / المقصود اليه ابتداء ، فيجب أن يكون فى فعله للسبب فائدة ، وليس الا ما قلناه ، وحل محل الأفعال التى تقع جملة واحدة ، لأنّ أحدنا يريدها جملة ، والقديم — جل وعز — يريد احداث كل جزء منها ، ففى هذا الوجه ، يفارق حكمه أيضا حكمنا . ب١٥٤

واعلم أنّ الأجناس التى لا يقدر على فعلها الا ابتداء نحو الارادة والكراهة وما شاكلها ، فحكم القديم حكمنا فى ذلك ، حتى لا يجوز أن يقدر على فعله لها بسبب ، ولا شُبْهة أن الموجود من ذلك ، لم يوجد عن سبب ،

(١) الجامع الكبير وهو أحد كتب أبى هاشم .
(٢) من كتب أبى هاشم أيضا .
(٣) عن القبيح : ساقطة من ب .

لأنها قد تعذرت الاشارة الى كل غرض من الأغراض يجعل سببا له ، ولا توجد هذه الأمور الا معه ؛ وكما نقضى بأنها لم تقع عن سبب ، فانّا نقضى بأن ليس ههنا ما يصح أن يولده ، لأنا انما نعرف حال الأسباب باعتبار حالنا معها ، فاذا

مكننا أن نفعل الشيء ابتداء ، وبغيره من الأفعال ، قضينا فيه بصحة التوليد ؛ واذا لم يصح ذلك ، قضينا بأنه لا يقع الا ابتداء ؛ ثم يجرى حال الغائب على حكم الشاهد ، واذا كان كذلك ، لزم فى هذه الأفعال أن نقضى بوقوعها ابتداء ؛ وكذلك فيما يختص تعالى بالقدرة عليه من الأجناس نحو الجوهر واللون وغيرهما ، لأنّا لا نجوز وقوعها عن أسباب ؛

وليس لأحد أنْ يقول : فانه تعالى يفعل السواد فى الجسم الذى يحرق بالنار باعتماد النار ، لأن عندنا أن ذلك السواد هو من أجزاء النار ، / فانْ ٢٥٠/أ الدخان الذى ينفصل عنها ، هو بعض أجزائها ، فيجاور ذلك الجسم ، فيظهر فيه السواد ؛ وعلى هذا يجرى من أراد ايجاد الفحم ، لأنه يمنع الدخان من النفوذ ، فيجتمع ويكثر فى الجسم ؛

فانْ قال : فجوّزوا أن يكون ههنا سبب يولد من فعله — جل وعز — هذه الأجناس التى تقع منكم ابتداء ، ويكون القديم مخصوصا بالقدرة عليه ؛

قيل له : أمّا ما علمناه ، فليس يجوز أن يعترينا فيه شك ، وقد ثبت أن فى الموجود من ذلك ، لا توجد طريقة التولد بينه وبين غيره من الأفعال ، فانْ سأل عن الجنس المجوّز فى المقدور ، هل يجوز وقوعه من الله تعالى بسبب يقدر عليه ، فهو مجاب الى ذلك : اذ لا مانع يمنع منه ، لأنّ الذى لأجله منعنا ، هو قائم فى هذه الأجناس دون غيرها ، وهذا معنى قوله فى الكتاب : انْ مايكون بطريقة الفعلية منّا ، لم تثبت فيه طريقة الدلالة ، فواجب نفيه مهما تعذر (١) طريقة التوليد بين ذلك وبين بعض الأسباب ، قطعنا على نفيه ؛ فأمّا اذا لم يظهر (١) فيه طريق الفعلية ، فالقطع به لا يمكن ويجب تجويزه ، فهذه طريقة القول فى الفرق بين المتولد من فعلنا ، وبين فعله جل وعز ، فأمّا ما يتفقان فيه فقد مضى ما يجب ذكره فيه .

---

(١) طريقة التوليد ... يظهر : ساقطة من ب .

باب
فى بيان ما يتعلق بالأسماء

فى هذا الباب ما يتصل بالمعنى فيما نقوله فى باب التوليد وقد مضى ؛ فأما الكلام فى الأسماء والعبارات التى تجرى على هــذه الأســباب ، فقد حصــل الاصطلاح منا على أسماء تطلق على أسباب فنتوسع بها ، ولو حققناها ما كان يجب ذلك ، نحو قولنا فى السبب انه موجب للمسبب ، لأن الذى أوجب حصوله هو ما عليه القادر ، وصار السبب واسطة بينه وبين ذلك الفعل ؛ وان كنا نمتنع من اطلاق الموجب على الفاعل أيضا ، لأن طريقة الفعلية تنافى الايجاب ؛ وكذلك فلا يصح على الحقيقة أن يقال فى السبب انه مولد ، لأنه من أســماء الفاعلين . ولا يقال أيضا انه حادث بالسبب ، فان حدوثه هو بالقادر ؛ بلى يصح أن يقال: أحدثه القادر بهذا السبب ، أو حرك المحــل المنفصل عنــه بالاعتماد ، أو ألّف بالمجاورة الى ما شاكل ذلك ؛ وانما يمتنع هذا على قول المجبرة ، لأن عندهم أن فعل أحدنا لا يتعدى محل قدرته ، وعلى هــذا جعلوا الكسر حالا فى الكاسر ، وكذلك فيما يجرى مجراه ، وارتكبوا بذلك الجهالات . فأما قولنا فى المسبب انه متولد فصحيح ، سواء جعلت المولد له هو الفاعل أو السبب .

باب
ذكر بعض شبههم

اعلم أن من ينفى القول بالتولد ، ربما شــنع بأن القــول بأن الاصابة الواقعة بعد وجود الرمى هو فعل الرامى ، يؤدى الى أن يكون الفاعل فاعلا وهو ميت ، أو يكون الفاعل فاعلا وقد خرج عن كونه قادرا ، وحصل عاجزا بدلا من كونه قادرا ، وربما قالوا : وكان يجوز أن يحصل معدوما فى حال وجود فعله ، اذ ليس يمتنع حدوث الموت به عند الاصابة ، ولا زوال القدرة عنه ، ولا حدوث العجز بدلا من وجودها ولا عدمها ، وكل قول أدّى الى أن يكون الفاعل فاعلا ، وهو ببعض هذه الأوصاف ، وجب القضاء ببطلانه .

والجواب أن نقول : ليست حقيقة الفاعل أكثر من أنه من وجد مقدوره ، ولا يعقل سواه ؛ فاذا كان كذلك ، ووجد هذا الفعل الذى كان هو قادرا عليه ــ عند موته أو عند زوال قدرته أو عند حدوث العجز ــ وما شاكله ، فيجب

صحة أن يوصف بهذا الوصف ؛ ولا تجوز دعـوى الضرورة فى خلافه ، فـلا
٢٥١/أ فائدة فى التشنيع / بذكره ، فيجب اذن أن يصـح حدوث فعله فى حال قـد
مات ، أو زالت قدرته ، أو وجد العجز بدلا منها ؛

يبين صحة ذلك ، أن وجود فعله ليس يفتقر الى خلاف هذه الأوصاف ، وانما يحتاج الى القدرة على وجه يتقدم الفعل ، فأما أن يفتقر الى المصاحبة فلا ، واذا لم يفتقر اليها جاز حدوث ضدها بدلا منها ، ولولا أنّ العـدم فى بعض الأجسام مع وجود البعض ممتنع ، لجوزنا أن يعدم فى حال وجود فعله ، ولكن
١٥٥ب/ ما يفعله فيما بان عنه يكون فى جسم ، وقيام الفاعل مع وجـود / ذلك المحـل ممتنع،فيجب امتناع ذلك لهذه العلة، لا لما ظنوه؛وليس يشبه كونه فاعلاكونه قادرا فيحكم باستحالته فى حال عدم الموجب ، اذ القادر لا بد من كونه حيا ، والفاعل من وجد مقـدوره ، وليس يفتقر وجـود مقدوره الى كونه حيـا أو قادرا أو موجودا ، فافترقا .

ويبين صحة هذه الاضافة اليه أنه قد وجد بحسب ما فعله من الأسباب ، فيجب أن يضاف اليه كما يضاف اليه لو كان حيا ؛

فانْ قيل : فبيِّنوا تفصيل القول فى هذه الجملة .

قيل له : انّ ما نفعله من الأفعال على ضربين : أحدهما يفعله الفاعل منـا مباشرا ، والآخر متولدا ، فالمفعول مباشرا يصح وجود أقل قليل الأجزاء منه فى حال مـوته وزوال كـونه قادرا ، ما لم يكن ذلك من باب ما يفتقر فى وجـوده الى الحياة ، بأن يكون من أفعـال القلوب ؛ فأما ما زاد على الجزء الواحـد ، فلا يجوز وجوده عندما تعرض هذه الأحوال ؛ وأما المتولد فعلى ضربين : أحدهما يولد شيئا واحدا ، ولا بد عند تجديد المسببات من تجديد أسباب فيه ، نحـو النظر ، والعلم ، والاعتماد ، والـكلام والمجـاورة ، والتـأليف ، والتفريق ؛ والألم ؛ والثانى يولد حالا فحالا ، فلا يحتاج الى التجديد .

فأما الأول فانه يجوز وجوده فى حال وجـود الموت ، مالم يكن من باب ما يحتاج الى الحياة كالعلم وما شاكله ، وكان من باب الـكلام ، ولكن ذلك فى أقل قليل الأجزاء ، لأن الزائد عليه يحتاج الى زيادة الأسباب وتجديدها ، الا أن

يفعل أحدنا أسباب الكلام دفعة واحدة ، فتوجد فى الصدى وفى حال وجود هذه الحروف فى الصدى يعرض فيه الموت أو زوال القدرة .

وأما الضرب الثانى فهو الذى يجوز وجوده ـ وان كثرت الأفعال ـ فى حال الموت والعجز ؛ لأن بعض الأسباب يولد بعضا كما نقوله فى الرمى ووقوع الاصابة بعـــد زمان .

ومما يوردونه علينـا قولهم : انه يلزم على القـول بالتولد ، أن يستحق الواحد منا الذم والعقاب بعد موته ، ولـما استحقهما فى حال الحياة وهذا ممتنع، اذْ ليس يجوز أن يكون العبد من أهل الولاية ، فاذا مات صار من أهل العداوة، ومعلوم أنه قد يفعل الرمى ثم يموت ، وتقع الاصابة بالمرمى بعد موته ، فيجب استحقاقه للذم واللعن على هذه الاصابة .

والجواب عن ذلك يجرى على مذهبين : لأبى هاشم أحدهما : أنه يستحق الذم والعقاب على المسبب فى حال وقوع السبب من جهته ، لأنه قد صار فى حكم الواقع ، فعلى ذلك يخرج من الدنيا وهو مستحق للعقاب ، لأنه يصير كذلك بعد الموت ؛ وعلى هذا المذهب يجيء السؤال الذى قد أورده فى الكتاب من بعـد فى قوله : فلو منع السبب من التوليد كيف كان يكون الذم ؟ والجـواب عنـه ظاهر ، لأنه وان استحقه فى حال وقوع السبب ، فلأجل أنه فى حكم الواقع ، فانْ لم يحدث لمـانع ، لم يثبت استحقاق الذم / عليه ، اذ الشرط على كل حال ٢٥٢/أ فى الذم حدوثه ؛ واذا قيل : فلو وقع هذا المـانع مع العلم بأنه لا يقع ، كيف كان يكون الحال فيه ؟ فالجواب عنه يجرى على ما مضى فى نظائره ، وانْ كانت الحال ههنا أظهر ، لأن سبب استحقاق العقاب والذم حدوثه ، وذلك مفقود ؛

وأما على المذهب الثانى ، وهو أنه يستحق الذم عند حدوث المسبب فيقع الاشتباه ، فيجب أن نقول : وما المـانع من أن يستحق الذم على هذا المسبب ولـما استحقه من قبل ، لأنه حدث منه فى هذه الحال ما قد كان يمكنه الاحتراز منه بأن لا يفعل سببه ، وليس يجب أن يكون الذم انما يستحق بعد أن يتمكن من التحرز بكل وجه ، بل يكفى وجه من تلك الوجوه ، فيجب أن لا يؤثر فى هذا الاستحقاق ما قد عرض من الموت وغيره ، مع أنه بالصفة التى بينّـاه فى حدوثه ما يستحق به الذم ، وصفة الفاعل ما بينّاه ؛ وبعد ، فان كان القوم قد

صوروا ذلك فى رام لم يستحق على نفس الرمى الذم والعقاب ، وانما استحق على الاصابة ، فهذا انما يستقيم بعد أن يقضى بأن الرمى صغير وان أوجب الكبير ، وهذا مما لا يقع فيه تسليم ، لأنا نقول : انه اذا كان المسبب كبيرا فكذلك ما أوجبه فيستمر به استحقاق الذم ، وانْ كنا نقدر وجود (1) زيادة فى ذلك لوجود هذا المسبب ؛

فانْ قيل : أليس لا بد من أن يتمكن المرء من الفعل ومن تركه ليثبت قادرا ؟ وهذا الرمى لا يتمكن فيه من ذلك ، فكيف يوصف بالقدرة عليه ؟ وكيف يستحق الذم على ما لا يتأتى منه أن لا يفعله بدلا من فعله ؟ وبعد ، فكيف يحسن من الله تعالى أن يخترمه عند وجود الرمى ولما وجدت الاصابة ؟ وهلا قبح اخترامه لأنه يصير مستحقا للعقاب على ما لا طريق له الى تلافيه ، واذا كنتم تقولون بأنه لا يجوز ، وقد كلف عشرة أفعال تقع فى عشرة أوقات ، أن يخترم ب١٥٦/ فى / الخامس من هذه الأوقات ، وانما يجوز بعد أن تمضى الأوقات العشرة ، فكذلك يجب أن لا يحسن اخترامه الا بعد أن يمضى الوقت الذى تحدث فيه الاصابة ؛ فاما أن يحكموا بقبح الاخترام ، أو يوجبوا أن هذا المتولد ليس بفعل للرامى ؛

قيل له : أما وجوب قدرته على ترك الفعل ، فمتى أريد به الترك على الحقيقة وهو الضد ، فغير مستمر فى سائر الأفعال ، لأن فيها ما لا ضد له ، فلا ترك له أيضا ؛ وأما اذا أريد أن لا يفعل ، فقد يصح أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه ؛ وغير ممتنع أن يكون موصوفا بالقدرة على أن لا يفعل بواسطة ، كما يوصف بالقدرة على أن يفعل بواسطة ، ويثبت على هذه الطريقة صحة الاحتزاز بالوجهين اللذين ذكرناهما ؛ فلا يكون لأحد أن يقول : كيف استحق الذم على ما لا يقدر على الاحتزاز منه ولا على تلافيه ، وحل السبب فى هذا الوجه ، محل المبتدأ الذى قد يصح أن يحترز منه بأن لا يفعله أصلا ؛ فاذا ثبتت هذه الجملة ، فيجب أن يحسن من الله تعالى اخترامه بعد فعل السبب ، وان وقعت عنه مسببات كثيرة ، فاذا أراد أن يتوب قبل وقوع المسبب ، تأتى له ذلك فى السبب بأن يندم عليه لوجهين : أحدهما قبحه ؛ والثانى لايجابه للقبيح على ما تقدم ؛ فأما من كلف

(1) ب : وقوع .

عشرة أفعـال فى أوقات فاخترامه دون مضى تلك الأوقات لا يحسن ، لأنه متى عوقب فقد عوقب مع المنع،وليس فعله لبعضها بموجب أن يقع الباقى عنه،فكان يقال: يكفى وجود بعضها فى حسن اخترامه ، لأن بعض تلك الأفعال منفصل عن البعض، ويحتاج أن يبتدى كل واحد منها على ما نقوله فى مسائل النظر والمعارف ، فبطل ما ســـأل عنــــه .

٢٩٣/أ فان قيل : فالسبب الذى يعلم من حاله أن مسببه ــ وهو / قبيح ــ يقع عنه، هل يفارق فى باب اســتحقاق الذم الكثير عليــه السبب الذى لا يعلم ذلك من حاله ؟ قيل له : كذلك يجب ؛ وهكذا فان غلب على ظنــه وقوع هــذا المسبب القبيح عنه ، فهو أعظم لذمه منه ، لو لم يغلب على ظنه ؛ ولسنا نريد بذلك أنه كان يستحق الذم وانْ كان ساهيا عنه ، لأنه ما لم يخطر له ذلك على بال ، ولم يحصل فيه التجويز ، فما قالوه لا يثبت ؛ ولكن غرضنا أنه مع غلبة الظن ،يستحق من الذم أكثر مما يستحقه مع فقده ، كما أنّ مع العلم يكون ذمه أكثر ؛ وانْ كان ضروريا ، فالذم أعظم منه لو كان مكتسبا .

ثم سأل نفسه فقال : فيجب أن يقدر على المتولد ان كان حادثا من جهته قبل وقوعه بوقت واحد ، وهذا يقتضى فيما يتراخى أن لا يقدر عليه ؛

والأصل فيه عندنا أن المبتدأ ، لا بُدّ من قدرته عليه قبل وجوده بوقت واحد ، ولا يزيد ، وكذلك المتولد الذى يصاحب السبب ؛ فأمّا اذا تأخر عنه مثل النظر والعلم والاعتماد والحركة ، فانما يراد بذلك الوقت الواحد ، فسبيل القدرة أن يتقدم بوقتين ؛ وأما انْ كان السبب يولد أمثاله ، فالواجب تقدمه على هذا السبب الأول بوقت واحد ، ثم يصح أنْ يعدم ، والمسبب يقع بعـد أوقات كثيرة ؛ وعلى هذا نقول : لو حصل فى الأرض خرق فرمينا فيه حجـرا لوجب أن ينزل أبدا اذ لا مانع ، وكذلك قال أبو الهذيل فى «الخطبة الفلكية (١)» نحو ما قلناه ، وبيّن أنه لا يجوز أن تكون حركته لأجل الهواء ، لأنه انْ لم يمنـع ، لم يوجب ؛

فانْ قيل : فمتى يزول تعلق فعلنا بنا ؟

---

(١) اسم كتاب .

قيل له : أما المبتدأ فعند وجوده ؛ وكذلك المسبب الذى يصاحب السبب يزول تعلقه عند وجود سببه ؛ وهكذا انْ ولّده فى الثانى ؛

فأما القديم تعالى فالمبتدأ من فعله انْ صحت اعادته لم يزل تعلقــه به ، وفىالمسبب اذا تولد عن سبب لا يبقى زال تعلقه به عند وجود سببه فلا اشكال ؛ فأمّا انْ كان مما يبقى سببه ، فهو مبنىٌّ على صحة الاعادة فيه وقد مضى ذكره فى موضعه ؛ فانْ قلنا انَّ السبب باق ويقع مبتدأ فأعيد ، فلا بد من أن يكون له مسبب فى حال الاعادة غــير ما كان فى حال البــدء ، هــذا انْ كانت تلك المسببات التى له فى حال الابتداء قد وقعت . ويحتمل أن يقــال : ان كانت لم تقع ، ولدت هذه المسببات بأعيانها ؛ وفيه نظر :

فأما قول من يقول : لو جاز أن يفعلوا فى غيركم ، لجــاز الاختراع حتى يفقد الاتصال والمماسّة فباطل ؛ لأنه فى حكم من قال : يجب أن يصح منــه على وجــه يستحيــل بالقــدرة .

واذا قالوا : فيجب أن يمنعوا الغير بالمتولد ؛

قلنا كذلك نقول ؛ وهذا أحد ما يدلنا فى مسألة التولد على صحة ما نقوله، وابطال القول بالمخلوق ، اذ ما يوجد فى يد أحدنا ، لا يجــوز أن يكون منعــا للضعف لأنه لا يضاده ، ومن حكم المنع أن يكون ضدا أو جاريا مجراه ، فهذه طريقــة القــول فى ذلك .

— باب —

(على القائلين بالكسب)

اعلم أنَّ المعقــول من المذاهب التى تخالف قولنا فى المخلوق ، هــو قول جَهْم لأنه لم يعلق هذا الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة ، بل جعل العَبْد فاعلا له على وجه المجاز ، وأجراه مجرى اضافة الاحراق الى النار ، ومجــرى اضافة اللون الى الملوّن ، وأخرج الواحد منا من كونه قادراً على الحقيقــة ، وجعل وصفه بذلك مقيدا لكونه حيا يصح أن يريد ويكره ، وقال : انما تفارق التصرفات / المضافة الى العباد الألوان وغيرها من حيث انه تعالى يبتــدى اللون ١٥٧/ب من دون أمر معه ، ويفعل الحركة مع الارادة ، فيخلقهما جميعا ؛ وزعم أنه تعالى جعل هذه الأفعال / علامة الثواب ، وجعل بعضها علامة العقاب ، وحتى أجاز أنْ ٢٥٤/أ

يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر ، والعلامة الدالة على العقاب الايمان ، وحتى يجوز أنْ يجعل العلامة فى ذلك الأمراض والمصائب والآلام والألوان ، وهذا مذهب معقول ، الا أنه يرفع كل ما تقرر فى العقول من الأمر والنهى والحمد والذم وغيرهما من الأحكام ، ويرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا ، ويوجب جواز خلاف ذلك ، وكل الوجوه المذكورة من قبل تبطل هذه المذاهب ؛

ولما رأت المجبرة تهافت هذا القول من جميع الجهات ، جعلوا هذا التصرف معلقا بنا من جهة ، ومن عند الله بجهة أخرى ، فقالوا : هو كسب ماخلق من الله ، ثم افترقوا ، ففيهم من يقول : انّ جميع الأفعال تجرى على طريقة واحدة فى كونه كسبا ، ما كان منها متولدا وما كان منها مباشرا ، وهذا قول ضرار . وهذا هو القياس لو كان الكسب معقولا ، لأنّ طريقة الاضافة فيهما واحدة ، ألا ترى أنها سواء فى وقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا ، فما أوجب أن يكون المباشر كسبا لنا ، يوجب مثله فى المتولد ؛ ثم حدث قوم جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة ، فخصوا بها المباشر دون المتولد الذى قد يتعدى محلها ، وفى هؤلاء من لا يصف العبد فاعلا على الحقيقة ، وانما يصفه بذلك مجازا ؛ واعلم أنّ اعتصامهم بهذه اللفظة لا ينجيهم من الالزامات المتقدمة لو كانت ههنا جهة معقولة ، فكيف وذلك مما لا يعقل ! فانّ الذى يستفاد بهذه اللفظة ، هو وقوع الفعل على وجه يجلب به نفع أو يدفع به ضرر ، وليس هذا مراد القوم ، فاذا كنا على طول المدة التى قد أحدثوا هذا المذهب نكلمهم ونلاقيهم ونحقق عليهم ، فليس يتمكنون من جهة يشار اليها سوى الحدوث وتوابعه ، فقد كفى ذلك فى افساده ؛ لأنّ اقامة الدلالة على تصحيح مذهب أو فساده ، فرع على كونه فى نفسه معقولا ، كما أنّ الكلام فى الصدق وفى الكذب فى الأخبار ، فرع على أنه خبر عما يعقل ؛ فأما اذا لم يعقل ، صار الكلام لغوا .

ويبين صحة ما قلناه ، أنك مهما حققت عليهم راموا تفسير ذلك بطريقة الاضافة ، وليس يصير الشىء معقولا بالاضافة ، بل ينبغى أن يكون فى نفسه معقولا ، ثم يكسب بالاضافة التخصيص ؛ ألا ترى أنه ما لم نعقل الدار والفرس واليد والرأس ، لم يصح أن نقول دار زيد ، وفرس عمرو الى ما شاكل ذلك ، فكذلك اذا قالوا : انه متعلق بنا من حيث هو كسب ، ولما عقلنا كونه كسبا ، فكيف يصير معقولا بهذه الطريقة ؟ ويبين هذا أنهم يرومون أن يعقلونا ذلك بالقدرة

والأختيار ، وهذا فرع على كونه معقولا فى نفسه ، ثم يصح تعلق القدرة والارادة به ، فبطل ما قالوه ؛

وقد قال أبو هاشم : انّ هذه الجهة لو كانت معقولة ، والتكليف من الأمر والنهى وما يتصل بهما من الأحكام موقوف على المستفاد بقولهم كسب ، لوجب أن يوجد له فى كل لغة من اللغات لفظة تفيد هذه الفائدة ؛ فانّ التكليف عام فى المكلفين ؛ ومعلوم أنه لا يوجد لهذا المعنى الذى قالوه فى لغة الفرس والنبَط لفظ ، فلو أراد منهم مريد أن ينبىء عن هذا المعنى ، ما الذى كان يصنع ؟ ومتى ٢٥٥/أ عبروا / عنه بالكسب ، فقد حملوا العرب على أن يفيدوا بهذا اللفظ غير ما اصطلحوا عليه ، والا فالذى يشيرون اليه ، مما لم يخطر على بالهم ولم يعنوه بهذا اللفظ .

وقال أيضا : انّ ذلك يكشف من حال مَنْ أبدع هذه اللفظة ، أنه ما أراد الله باطلاقها ، وانما لبَّس على قوم من العامة فأوهمهم أنه مخالف لجهم، وانما اجترأ بهذه اللفظة فقط والا ففى التحقيق يعود المذهبان الى شىء واحد ؛ لأنهم يوافقون جَهْماً فى أنّ التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه ، بل ربما زادوا عليه على ما نذكره من بعد ؛

وقال أيضا انما شبَّههم الرسول صلى الله عليه بالمجوس من وجوه كثيرة ، ولكن من جملتها أنهم علقوا الأحكام التى ذكرناها بشىء لا يعقل سموه كسبا ، كما أن المجوس وفرَق الثنوية سمّوا ما لأجله يقع الخير من النور ، والشر من الظلمة طبعا ، وكلا القولين فى أنهما خارجان عن المعقول سواء .

فأما الكلام على حدودهم ، فهو أنهم ربما قالوا : انّ الكسب هو ما حله مع القدرة عليه ، ولم يمكنهم أنْ يقتصروا على قولهم ما حله ، لأنه يحله اللون وغيره ، ثم لما وجبت اضافة أمر آخر الى الحركة التى جعلوها كسبا ، لم يمكنهم أن يجعلوا ذلك الأمر الصحة أو اللون أو المرض أو ما أشبههما ، لأنه ١٥٨/ب لا تعلق لهذه الأشياء بالفعل ، فأثبتوا ذلك الأمر قدرة ، ثم لما كانت / حال القدرة حال غيرها من الأعراض المتعلقة ، فزادوا قولهم عليه .

والكلام على هذا الحد من وجوه : وذلك أنّ الفعل لا يحل نفس الفاعل ، وانما يحل بعضه ، فقولهم : ما حله مع القدرة عليه ، لا يصح ؛ وبعد ، فاثبات

القدرة فرع على أنَّ أحدنا قادر ، وعلى أنه قدر مع جواز أنْ لا يقدر ، وذلك أيضا فرع على كونه فاعلا لتصرفه ، فكيف نفسِّر الفعلية بالقدرة التى يتأخر العلم بهـا عن العلم بالفعليـة ؟

وبعد ، فلو قدرنا صحة العلم بالقدرة من دون العلم بكونه فاعلا ، لكان على طرائقهم لا يستقيم اثبات القدرة ، لأنه اذا كان تعالى هو الذى يحدث هذا الفعل بجميع أحكامه وأوصافه ، فما وجه الحاجة الى القدرة ؟ وانما يصـح ذلك على مذهبنـا .

وبعد ، فقولهم عليه يفيد ضربا من التأثير ؛ فنقول لهم : ما هذا التأثير ؟ أتجعلونه قدرة على احداثه ، فهو معقول ورجوع الى ما نقـول ؛ وانْ جعلتم التأثير راجعا الى الكسب ، فهو تفسير الشىء بنفسه ؛

فان قالوا : هو ما وقع باختياره فى محل القدرة عليه ، واحترزوا بزعمهم عن المتولد لأنه لا يوجد فى محل القدرة عليه ؛ وانْ كان هذا جهلا منهم لأنه قد يوجد فى المتولد ما يحل محل القدرة على ما تقدم . ولكن الـكلام عليهـم فى لفظ الوقوع ، فانهم انْ أرادوا بالوقوع الحدوث فهو الذى نقوله ، وانْ راموا أنْ يفسِّروه بالكسب فقد صار الشىء محدودا بنفسه ؛

وبعد ، فانَّ الساهى عندهم مُكْتَسِب" ، وليس هناك اختيار ؛ وبعد ، فانَّ نفس الاختيار كسب، وليس يقع باختيار آخر ؛ وبعد، فانَّ القدرة لا يستقيم اثباتها على مذهبهم ، والطريقة فى ذلك ما تقدم ؛ وبعد ، فقولهم عليه يفيـد ضربا من التأثير لهذه القدرة ، فيجب أن يجوز فى حركة المفلوج والمرتعش أن تكون كسبا له لوجودها ومعها الاختيار ، اذْ لا يمتنع أن يختار وجوده ، أو يختار وجود اللون فيه ، ولم صارت ــ والحال هذه ــ بأن تكون هى مؤثرة فى الحركة أولى من الحركة أن تؤثر فى القدرة ؛ فانْ زعموا أن الكسب معناه ما يفارق القدرة فى الحدوث فى محلها ، فكل ما تقدم يعود عليـه ، ثم يوجب

٢٥٦/أ عليـه / أن لا تكون الحـركة بأن تكون كسـبا أولى من غـيرها ؛ ألا ترى أنه ليس يمتنع مع وجود القدرة ، أن يوجد اللون والحركة الضرورية ، فلا بد من أن لا يقتصروا على المقارنة ؛ ويراد فى الكلام لفظة تنبىء عن ضرب من التأثير بقولهم عليه ، فيعود ما أوردناه عليهم .

فانْ قيل : فقد عقلنا تفرقةً بين أن تقترن بالفعل القدرة وبين أن لا تقترن، فعبَّرنا عما يقترن بالقدرة أنه كسب ؛

قيل لهم : هذه التفرقة وانْ عقلت ، فليس تقتضى أن يكون للقدرة تأثيرا، ويكون لمـــا فى فعلها تأثير ، ولها بنا تعلق ، وانما كلامنا فيما تتعلق بنا من أىّ جهة ؛ فاذا أنتم فسَّرتم ذلك بما قلتم ، فقد جعلتموها حادثة من جهة الله تعالى بجميع الأوصاف ، ولا تأثير لوجود القـــدرة معها .

فانْ قال : انها تؤثر لا فى طريقة الاحداث ، بل تؤثر فى حكم من الأحكام، كتأثير الارادة فى كون الكلام خـــبرا .

قيل له : انّا قد عقلنا التفرقة بين أن تكون خبرا وبين أنْ لا تكون كذلك ، فأمكن والحال هذه ، أن نجعل هذا التأثير فى الارادة ، وانْ كان عند التحقيق انما يؤثر كونه مريدا ، وكلامنا ههنا فى الجهة التى علقوها بنا ، فلا بد من أن تعقل أولا ، ثم نطلب المؤثر والمخصص ، كما أنا عقلنا أحكام الفعل ثم علقنـــاه بالعلم ، أو يكون الفاعل عالمـــا ؛ فبطل ما قالوه .

ثم سأل نفسه فقال : أنتم تجعلون حد المباشر ما يحل محل القدرة عليه ، فهلا أجزتم لنا مثل ذلك فى حد الكسب .

والجواب : انّ هذا الحد ليس بمستقيم على ما تقـــدم ذكره ، وانْ كنا لو أخطأنا فى هذا التحديد منا ، صار هذا عذرا لهم ؛ على أنّا لو صححنا هذا الحد ، لم يشبه ما قالوه ، لأنا قلنا ذلك بعد أن أضفنا حدوث الفعل الى أحدنا، ثم عرفنا أنه قد يحدثه فى محل القدرة وقد يحدثه فى غير محل القدرة ، فعبرنا عن أحد الأمرين بأنه مباشر ، وعن الآخر بأنه متولد ، وكل ذلك بعد أن عقلنا كيفية الفعل ، وتعلقه بفاعله بوقوعه بحسب أحواله ، والقوم بعد فى اثبات الجهة التى منها يتعلق الفعل بفاعله ، فيجب أن يعلقونا ذلك ، ثم تتأتى الاضافة والتقسيم، وهـــــذا فـــرق واضـــح .

ثم بيَّن أنه اذا لم يكن الكسب معقولا فقولهم فاسد ، وانْ كنا لو سلمنا لهم ما أرادوه لم يمنع ذلك من فساد مذهبهم ؛ لأنا نقول : انّ عندكم أنّ جهة الكسب لا يصح انفكاكها من جهة الحدوث ، فغير جائز أنْ يحدث الله تعـــالى

هذا الفعل وهذه القدرة ، الا والفعـل كسب لا محـالة ، فقـد صار فى حكم المحمول الملجأ الى هذا الفعل ، فيسقط ذمه ومدحه ، ويجرى مجرى المرمى من شاهق ؛ وانما كان يبقى للاختيار موضع لو كان مع حدوث القدرة ، يجوز أن يكتسب ويجوز أن لا يكتسب ؛ فأما اذا وجب ذلك ، فلو قدر كونه كسبا ، لكان ما أوردناه لازما لهم ، وصار ذلك / بمنزلة أن يعلم أن الله تعالى يحدث عند فعلنا فعلا آخر لا محالة ، لأن وجوب حصوله يخرجه من أن يتعلق بنا ، أو يكون جهـة للذم والمدح .

ب١٥٩/

وبين أيضا أنه لو صح انفكاك احدى الجهتين عن الأخرى ، لكان مذهبهم باطلا أيضا ؛ وذلك لأنه اذا كانت جهة الحدوث أقوى من جهة الكسب ، فلو كان أحدنا يستحق الذم على الكسب ، لوجب (١) مثله فى القديم ؛ أو ان لم يجب فيه وقد أحدثه ، وهذه الجهة أقوى من الجهـة التى تعلقت بنـا ، أن يستحق الذم ، فكذلك فى الواحد منا .

ثم أورد رحمه الله للقوم شبها مبتدأة ؛ فمنها قولهم : ان من حق الفاعل أن يكون مخالفا لفعله ، فلو كان العبد مع أنه محدث يصح منه الاحداث ، للزم أن يكون الفعل مجانسا لفاعله ، فيجب أن يكون الحدوث حاصلا من جهة القديم لتثبت المخالفة بين الفعل والفاعل ؛ وهذه شبهة ركيكة ، لأنهم بنـوها على أن بالحدوث يقع التماثل والاختلاف ، وهذا ظاهر السقوط ؛ فليس يجب لو كان الفعل محدثا أن يكون صادرا عن قديم دون محدث ، / وانما يجب الاختلاف فى صفة راجعة الى ذاته ، وان لم يكن وجوب ذلك لكونه فاعلا ؛ ولهذا كان تعالى مخالفا لم يزل ولا فعل معه ؛ ولولا صحة ما قلناه لم يجز فينا أن يوصف بالوجود كما وصف القديم به ، ولا بأن أحدنا قادر حى فاعل كما صح مثله فى القديم ، وكان لا يجوز أن يكون فعلنا موجودا اذا كنا موجودين ، ولا معلوما كما أنا معلومون ، ولزوم ذلك ظاهر .

أ/٢٥٧

ومنها قولهم : لو كنتم المحدِثين لأفعالكم ، لصح أن تأتوا ثانيا بمثـل ما أتيتموه أولا ، بحيث لا يغادره شىء ، فاذا تعذر ذلك عليكم ، عرفنا أن المحدِث لهذه الكتابة وما شاكلها هو القديم الذى يصح منه أن يفعل فى الثانى على حد ما فعل فى الأول . قالوا : وانما صـح من الله تعـالى أن يفعـل مثـل

(١) ب : للـزم .

ما وجد من جهته أولا لكونه محدثا ، فيجب مثله فينا لو كنا محدثين ؛ وهـذه الشبهة بناها القوم على أن الفِعْلية مفتقرة الى العلم بتفاصيل ما يفعله الفاعل ، وليس الأمر كذلك ، فانه قد يصح الفعل من النائم والساهى والغـافل ولا علم أصلا ، وعلى ذلك جعلنا المتولد واقعـا منـه من دون علم به . واذا كان هـذا صحيحا ، فكذلك يجوز أن يفعل وهو عالم به على وجه الجملة دون التفصيل ، وأحدهما كالآخر فى صحة ايقـاع الكتابة ؛ حتى لا يقـول قائل : فعندكم أنّ المحكم لا يقع الا من عالم ، وانْ كان القوم ليس يفصلون فى اخراج العبد عن كونه محدثا بين أن يكون ذلك من باب الأفعال المُحْكَمَة ، وبين أن يكون من غير هذا الضرب ؛ فاذا تقررت هذه الجملة قلنا لهم :

انّ الكاتب منا غير عالم بتفاصيل أشـكال الحروف ، وانما يعرفهـا على الجملة ، فلهذا يتعذر عليه فى الثانى ، على مطابقـة ما أتى به فى الأول ، حتى لو خصّ بمزيد علم لصح منه ذلك ، وعلى هذه الطريقة يقع فى الناس من يتأتى منه التزوير على خط الغير ؛ وقد كان قاضى القضاة حكى عن بعض أصـحابنا أنه كان يكتب المصـاحف على حـد يصعب تميـيز بعضهـا عن بعض ، فكان الصاحب (1) يقول : يصلح أن نبطل شبهة المجبرة بذلك ؛ وجملته أن تعذره عليه هو للعلة التى بيّناها لا لأنه لم يكن محدثا له فى الأول ؛ ولأجل هـذا يصـح منه أن يوجد ثانيا مثل ما أوجد أولا فيما هو خارج عن الأفعال المرتبة المحكمة ، وانما يكون من جملة أجناس الأفعال التى يكفى فيها كون القادر قادرا ، نحـو التحريك والاشارة أو الارادة وما أشبهها .

ولسنا نقول : انّ القديم انما صح منه ذلك ثانيا لصحته أولا ، بـل لأنه عالم لنفسه ، فيعلم كل معلوم مفصلا ، على أن هذه الطريقة اذا لم تبطل عندهم القول بالكسب ، فكذلك لا تبطل عندنا القول بالاحداث ؛ ولا بد لنا جميعـا من الرجـوع الى الوجه الذى يدل على أن تصرف العبـد متعلق به ، من حيث وقع بدواعيه ، دون اعتبار الفعل فى الثانى ، لأنه قد حصل فى الأول ما هـو دلالة كونه محدثا لتصرفه ، فتعذر مثله عليـه فى الثانى ، يجب أن لا نخرجـه عما قامت على صحته الدلالة ، وهذا بيّن .

ومنها قولهم : ان أحدنا لو كان محدثا للفعل ، لصح منه أن يفعل المؤلم

---

(1) يريد الصاحب بن عباد « المحقق » .

من أفعاله ملذاً ، والملذ (١) من أفعاله مؤلمـا ، كما صح مثله فى الله تعـالى . وهذا ظاهر السقوط ؛ لأنه ليس يصير الفعل مؤلمـا وملذاً لمـا يرجع الى جنسه، وانما يصير كذلك لمقارنة الشهوة لأحدهما ومقارنة النفـار للآخر ، فلما قـدر القـديم على خلق الشـهوة والنفـار ، صـح منـه أن يجعـل ما يؤلم تارة ، ملذا/أخرى ، ولم يصح مثله فى الواحد منا ، وهذا لا يدل على أنه لا يجوز أن يكون محدثا لتصرفه ؛ وفى القديم — جـل وعز — انما تجعـل قدرته على احداث الشهوة والنفار فقط ، لا أن تجعل المؤلم ملذا أو الملذ مؤلمـا ؛ ألا ترى أنه من المحال أن يكون ملتذا بالشىء مع ادراكه له ونفاره عنه ، أو يجعله متألمـا مع ادراكه والشهوة ؛ لأن ذلك من الأحـكام التى تجب عن الصـحة ، والذى يتعلق بالقادر غير ذلك ؛ فلو أراد تعالى أن لا يجعله ملتذا مع ما قلنـاه ، أو يجعله متألمـا مع ما وصفناه ، لمـا صح ذلك ؛ فلئن كان هذا دلالة على أن العبد ليس بمحدث ، ليجوزنّ مثله فى القديم . ٢٥٨/أ

ومنها قولهم انّ الحركة الضرورية هى من جهة الله تعالى ، ولا وجه لتعلقها به الا حدوثها ، وهـذا / المعنى قائم فى الحركة الاختيـارية ، فيجب أن تكون حادثة من جهته أيضا ؛ وربما قالوا اذا كانت الحركة من فعلنا دلالة على الله تعالى، فيجب أن يكون هـو الدال على نفسـه بهـا ، ولن يكون كذلك الا وهى من خلقـه واحـداثه . ١٦٠/ب

والجواب : أن نقول انّ حاجة الحركة عنـد الحدوث انما هى الى غـير محدث معين ، وانما يثبت التعين اذا لم تصح اضافتها الى أحدنا ، فتضاف الى الله عز وجل ؛ وانْ أردنا اضافتها الينـا ، اعتبرنا بوقوعهـا بحسب قصـودنا وأحوالنا ، فبطل قولهم انّ حدوثها هو الذى دلنا على أنه تعالى محدثها ، وصار فى بابه بمنزلة تعليق كونه متحركاً بحركة معينة ، أنه يفتقر الى غير ما يفتقر اليه تعليقه بحركة ما ؛ فكذلك الحال فى اضافة الفعل الى الفاعل جملة أو تعيينا .

وأما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة ، فغير جائزة على الاطلاق ، وقد منع السمع من اطلاق لفظ الخالق فى العبد ، وانْ كان من حيث اللغة لا تمتنع تسميته بذلك، وليس يمتنع أن يكون محدثا ، ولا يسمى بهذا الاسم اذ الممتنع أن يخـرج عن حقيقة الفعلية والحدوث ؛ فأما أنْ يخرج عن باب الخلق فغير ممتنع .

---

(١) ب : والمؤلم .

فأما القول بأن أفعالنا أدلة على الله تعالى ، فانا متى أجرينا هذا الوصف ، أردنا به دلالتها عليه بواسطة ، وهى أن تفتقر هذه الأفعال الى وجود قدر هى من عنـده ــ جل وعز ؛ وربما نجرى هـذا الوصف ونريد به أنه لولا حدوث أفعالنا من جهتنا ، لم يصح منا أن نعرف فى الأجسام وغيرها تعلقها بالله تعالى ، فمن هذه الجهة يصح أن تكون دلالة عليه .

ومنها ما أوردته الثنوية على ضرار ، فاعتقد الخير لمكانهـا ، وعليـه بنى حفص" القرد كتابه ، وهى شبهة ضعيفة فى الحقيقة ، لأنهم قالوا لضرار : لوكان القردة والخنازير وما أشبهها من خَلْقِهِ تعالى ، لكان فى فعل العباد أمر من الأمور هو خير من فعل الله ، وهو الايمان ؛ ولعلهم انما قصدوا بذلك أن تضاف هذه المؤذيات الى الشيطان على طرائقهم ، فتوصلوا الى ايراد هذا عليه ، فدعاه جهله بجواب هذا الى أن قال : بل الايمان أيضا من خلقه تعالى ، وبعض أفعاله أفضل من بعض ، أو خير من بعض ، وهذه جهالة ظاهرة ؛ لأن قولنا فى الشىء انه خير ، ليس هو مما يجرى القول فيه على الاطلاق ، لأن الغرض به أنه أنفع ، وقد يكون فعل الانسان بنفسه أنفع له من فعل غيره به ، أو من فعل غيره اذا لم يتصل به ، فايمان زيد اذا كان مما يستحق به الثواب ، خـير له من القردة والخنـازير لا محـالة ، وخير له من ايمـان الرســول عليـه السـلام ، لأنه لا يسـتحق الثـواب بايمـان غيره ، والنفـع بالقـردة والخنـازير عام لسـائر المكلفين من جهـة الاعتبـار وغـيره ؛ وهـذا الايمـان يختص المؤمن بالانتفاع به ، فكيف يصح هذا القياس ، وما وجه التشبيه بين الأمرين

٢٧٩/أ وليس يقتضى اذا / كان فعل العبد أنفع له من فعل الله ، أن يؤدى الى نقص فيه ؛ ألا ترى أنّ زيدا قد ينفعه الرسـول عليه السلام بدرهم واحد وينفعـه واحد من العامة بألف درهم ، فيكون هذا أنفـع له ، ولا يؤدى الى نقص فى حال الرسول ، فكذلك الحال فى مسألتنا ؛ وعلى أنه يقال لهم : فيجب أن يكون اكتساب العبد خيرا من احداث الله للقردة والخنازير والأنجاس ، فانْ ارتكبوا ذلك ، فقد دخلوا فيما عابوا ؛ وانْ قالوا : انّ هذه الطريقة لا يتأتى ذكرها بين اكتساب الايمان واحداث القدرة ، من حيث كان اكتسابه أنفع له ، قلنا لهم مثـل ذلك فى مسألتنا .

ومنها قولهم : لو كان العبد هو المحدث لأفعاله المدبر لها ، لكان مِثْلا لله تعالى ومشاركا له ، وهذا يقتضى التمانع ؛ وهذه جهالة عظيمة ؛ لأن بالفعليـة والاحداث لا يقع تماثل وتشابه ، وانما يقعان بصفات الذوات ؛ فالواحد منا ؛ اذا فارقه تعالى فى صفة الذات ، ، لم يجب التشابه والتشارك ؛ ولولا ذلك لصحّ

أن تكون المشابهة قائمة بكونه موجودا وكوننا موجودين ، وكذلك فى باقى الصفات ؛ فاذا امتنع ذلك ، فليس الا لأن العدم جائز علينا ، وكذلك فيمايخالف الحياة والقدرة والعلم ؛ واذا صح هذا ، وكان المعلوم أن فى تدبيرنا خللا وهذا منفى عنه ، فكيف يجب تشابه التدبيرين ؟ وأبعد من هذا ، تصوّر وقوع الممانعة ، مع أنه تعالى يقدر على ما لا حصر له ، وأحدنا محصور المقدور .

ومنها قولهم : انه قد حصل الاتفاق على آنه تعالى مالك لكل شيء ، وأفعالنا داخلة فى هذه الجملة ، واذا كان مالكا لها ، وجب قدرته عليها ، فاذا وجدت تكون فعلا له وخلْقا من جهته ؛ وهذه شبهة مبنية على عبارة ، ولا يصح اثبات المعانى بالعبارات ؛ ولو أنا منعنا من اطلاق هذا الوصف ، لسقطت شبهتهم ؛ على أنا اذا أجرينا هذا الوصف ، فمن حكم المالك للشيء ان يقدر على ضرب من التصرف فيه ، ولا يجب عموم التصرف ؛ ولهذا صحّ فى الله أن يكون أملك لما يملكه ، وانْ كان وجه الملك الذى يضاف الينا بالتبع وغيره ، ممّا لايتأتى فيه جل وعز ؛ ولكن لما كان لولا فعله ما ملكنا ، جاز اجراء هذا الوصف ، فكذلك الحال فى أفعالنا لأنه تعالى اذا قدر على أن يخلى بيننا وبين الفعل ، وقدر على منعنا ، وقدر على اعدامه بعد وجوده ، فقد صار فى الحكم كأنه أقدر عليه منا ، وانما تعذر أن يوصف بايجاده فقط ؛ وليس كل من وصف بملك شيء فهو القادر على ايجاده ، ولولا ذلك لما جاز أن يوصف أحدنا بأنه يملك / الدار والعبد والفرس وغيرها ، ولولا هذا لما شاع أن يوصف على طريقتهم بأنه يملك أفعالنا ، وانْ كان لا يقدر على اكتسابها ، ونحن نقدر عليه .

ب/١٦١

ومنها قولهم انه تعالى اذا كان هو الذى أقدرنا على الفعل ، وجب أن يكون هو عليه أقدر ؛ كما اذا علمنا أمرا من الأمور ، كان به أعلم ، واذا وجب قدرته على ذلك ، فينبغى عند وجوده أن يكون خلقا له ؛ وربما قالوا ، كيف يصح وهو قادر لنفسه ، أن يكون فى المقدور ما لا يقدر عليه ، ولو جاز ذلك لجاز مثله فى المعلومات ، مع أنه عالم لنفسه ؛ واعلم أنّ فى ذلك ضربا من القياس على صور المسائل دون عللها ، وعلى هذا يلزم اذا شهى الينا أمرا من الأمور أن يكون هو مشتهيا له ، بل أشد شهوة ، وكذلك اذا حرّكنا أو سكننا ؛ فاذا قالوا : انّ هذه الصفة مستحيلة عليه ، فكذلك يستحيل عندنا / أن يقدر على غير مقدورات العباد .

٢٦٠/أ

واذا كان هذا حال ما أوردوه فلابد من اعتبـار صحة الصفة ، ليجوز أن تجب له — عز وجل — وهذه حال المعلومات ، ولولا صحة ما قلناه ، للزم اذا كان عنـدهم أنه يقـدر على أن يقـدرنا على الكسب أن نقـدر أيضـا على أن نكتسب .

ومما يقولونه : انه لو كان العبد محـدثا لتصرفه ، لصح منه أن يعيـد نفس ما أحـدثه أولا ، كما أنه لما كان القـديم محدثا لأفعاله ، صح منـه أن يعيدها ؛ وهذا خطأ منهـم ، لأنه اذا ثبت كونه محـدثا لفعله بالدلالة التى تقدمت ، فتعذر احداثه لفعله لا يقدح فى احداثه ؛ يبين هـذا أن الاعادة فرع على الاحداث المبتدأ ، فلو استدل بتعذر الاحداث على تعـذر الاعادة ، لكان أقرب من الاستدلال بتعذر الاعادة على تعذر الاحداث ، ولم نقل ان كل من قدر على احداث الشيء فى حال ، فيجب أن يقـدر على اعادته فى كل حال ؛ ولا اذا قدر على احداثه على وجه أن يقدر على احداثه على كل وجه ؛ ولا اذا كان كذلك فى وقت ، وجب فى كل وقت ، ؛ ألا ترى أنه قد يتمكن من القيـام فى وقت ، ويتعذر لمنع أن يقوم فى وقت آخر ؟ فمن أين لهم صحة ما ادعوه ، ولم يثبت أن القديم انما صحت منه الاعادة لأنه صح منه الابتداء ، بل انمـا صح أن يعيد أفعاله لعلة أخرى ، وهى غير موجودة فى العباد ؛

يبين هذا أنه قد يصح منه أن يبتدىء باحداث ما يتعذر اعادته ، كنحو ما لا يبقى وكنحو المتولدات ، ولولا أن الدلالة قددلت على أن أفعالنا لا تصح اعادتها لسوينا بين الحالين ، ولكن أفعالنا — ما لا يبقى منهـا — لا يصح أن يعاد ، لأنه يؤدى الى صحة البقاء عليه ، وما يبقى فالقول بصحة اعادته ، يؤدى الى بطلان حكم القدرة فى تعلقها بمقدورها على ما ذكرنا فى موضـعه ؛ وقد حكى أبو القاسم البلخى عن قوم من أهل العدل ، جواز الاعادة على مقدورات القدر وهذا غلط ظاهر ؛ وذهب قوم من المجبرة الى أن مالا يبقى أيضـا تجوز اعادته ، وهذا يلحقه ثبات ما يبقى ، وهذا كله مستقصى فى باب الاعادة .

ومما قالوه ، انّا اتفقنا على أن الايمان من عند الله ، وأنه محمود مشكور عليه ، وقد ثبت أن الفاعل اذا لم يفعـل الشيء ، لم يجز شكره عليـه وأيضـا فكل خير بنا فمن عند الله باتفاق ، ولا شيء أنفع من الايمان ، ولا نعمة أعظم منه ، وقال تعالى (وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ) (١) .

---

(١) سورة النحـل آية ٥٣

وجواب شيوخنا فيه على أحد طريقين ؛ فاما أن يقال انّا نشكره على الايمان من حيث نلناه بألطافه وتيسيره ، وقد تصح الاضافة على هذا السبيل ، كما أن أحدنا اذا أعطى غيره دراهم ، فاشترى بها طعاما ، جاز أن يضاف الطعام اليه من حيث كان الوصول اليه بسبب من جهته ، وهذه طريقة معروفة فى الشاهد فى الوالد وولده وفى غيرهما ، وهذا جواب المتقدمين من شيوخنا حيث استشنعوا أن يقولوا ، ليس الايمان من قبل الله ، ولا نشكره عليه ولا نحمده .

فأما أبو معن ثمامة ، فانه قال : بل الله يحمد بأعلى الايمان ، ونحن نحمده على مقدماته وعلى هدايته وألطافه ، وعند ذلك قال أبو سهل بشر بن المعتمر . شنّعت فسهلت ؛ فعد ذلك شناعة .

٢٦١/أ ومما يقولونه : انه لو كان العبد محدثا لتصرفه / لصح منه أن يتصرف فى ذلك بجميع الوجوه ، فيجعل الايمان كفرا والحسن قبيحا والكبائر صغائر ، وربما قالوا كان يصح أن يجعل الحركة سكونا والسكون حركة ، وزعموا أن هذه صفات تتجدد للفعل ، فلو كان الحدوث متعلقا بنا لجرى مجرى هذه الصفات الأخر ، وقد عرفنا خلافه ؛ وهذه جهالة ، لأنه انما يصح أن يضاف الى الفاعل ، ما يصح أن تؤثر فيه حاله ؛ وليس يكون ذلك الا ما يجوز أن يحصل وأن لا يحصل ، فأما ما كان من باب الواجبات ، فكيف يضاف الى الفاعلين !

ولولا صحة هذه الطريقة ، لخرجت هذه الذوات من أن تكون حادثة بالله تعالى ، لأنه لا يجوز أن نجعل الكفر ايمانا والايمان كفرا ، وكذلك كل ما أوردوه علينا ، فان قدح ذلك فى كون العبد مختارا محدثا ، فيجب أن يقدح فى كونه تعالى بهذه الصفة ، وكان القوم ظنوا أنّ الأحكام كلها يصح أن تجرى مجرى واحد ، وراعوا التجدد من دون الاعتبار الجواز والوجوب / ؛ ب١٦٢/

وقد قال أبو على : انّ هذه الشبه وما شاكلها تنقلب على القوم فى الكسب؛ فيقال لهم : لو كنا مكتسبين ، لصح أن نجعل الكفر ايمانا والايمان كفرا ثم كذلك ، حتى قال ، لا شىء يورده القوم الا وهو عائد عليهم فى الكسب ؛

ونقل هذا الجنس فى كلام أبى هاشم ، لأنه يرى أنّ الواجب هو ايراد ما يقدح فى أصل الشبهة ، وما تثبت عليه ، دون المعارضة ، فانها انما تكون

زيادة فى الكشف والايضاح وتأنيسا للمتعلم ، وبيـانا للخصم أن ما اعتمـده مما لا يمكنه الثبات عليه .

فأما استدلالهم بآيات من القرآن فلا يصح ، لأن العبد لو لم يكن محدثا فعله ، لمـا صح أن يثبت الصانع ، فاستدلالهم بذلك استدلال بفرع الشيء على أصله ؛ ولو سلم لهم اثبات الصانع ، لم تثبت لهم حكمته ليصح الاسـتدلال بخطابه ، الا مع القول بأنه تعالى لا يختار شيئا من القبائح ، وعلى ما يقولونه لا أمان من أن يكون كلامه كذبا وباطلا ، وكل ذلك مذكور فى موضعه ؛ وعلى كل حال ، فلو أمكن معرفة ذلك ، لكان الرجوع الى ما تقرر فى العقل ، وتأويل الآيات على موافقته أولى ، لأنّ أدلة العقول بعيـدة عن الاحتمال ، والألفـاظ معرضة لذلك من حيث تدخلها الحقيقة والمجاز .

وقد ذكر فى الكتاب تعلقهم بقوله تعالى « خَالِقُ كُلِّ شَيْء (١) » وحمله على أنّ الغرض به التقدير الذى يسبغ فى جميع الأفعال بالكتابة والدلالة والبيان، أو يكون الغرض ما يعد فى النعم ، ويكون ذكره للفظ الكل على طريق المبالغة ؛ ثم ذكر قوله (والله خَلَقَكم وَما تَعْمَلون (٢)) وبين أنه لا يليق ذلك مـع وروده مورد الذم ، الا على أن يريد بالعمل المعمول فيـه وهو المنحوت الذى يرجع به الى نقش الخشب ، والا فالقوم كانوا لا يعبـدون أفعـالهم التى هى النحت ، والعرف ظاهر فى اطلاق العمل على المعمول فيه ، كقولهم هذا من عمل الصائغ أو النجـار ، ويراد أن عمله فيه ، وتقصى الآيات التى يتعلقون بهـا ، وما يورد عليهم أيضا يطول .

---

(١) سورة الرعـد آية ١٦

(٢) سورة الصافات آية ٩٦

ـ بـاب ـ
فى القضـاء والقدر
وما يوردون وما يورد عليهم

الكلام أولا فى معنى اللفظتين والذى يستعملان عليه ، ثم نقول : هل يقال انَّ الكل بقضاء الله أم لا ؟ والقضاء مستعمل على وجوه : أحدها الفعل واتمامه والفراغ منه ، وعلى هذا قال تعـالى (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَات فِى يَوْمَيْن) (١) وقد يكون الالزام كقوله تعالى / (وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ) (٢) وتستعمل بمعنى الاخبار والاعلام كقوله تعالى (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِى إِسْرَائِيلَ فِى الكِتَابِ)(٣) .

٢٦٢/أ

والقدر تستعمل على طريقة الفعلية كقوله (وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا) (٤) وبمعنى الاخبار كقـوله (إلاَّ امرأته قَدَّرْنَا) (٥) وتفاصيله وما يتصـل به مذكور فى موضعه ، فلا يصح اضافة جميع الأفعال الى أنها بقضاء الله لايهـامه أنه فعلها ، ولكن نفصل : فانْ أريد به الاعلام والاخبار فصحيح ، وانْ أريد به الالزام ، فانما يصـح فى البعض دون البعض ، وانْ أريد به الخَلْق ، فلن يصح فى شيء من أفعال العباد . وكذا الحال فى القدر ؛ وانما يقال فيما خلقه تعالى وفعله ، ولا يختص ذلك بالأفعال التى تتعدى ، دون ما يختص نفس الفـاعل ؛ فلهذا يصح أن يقال فى جميع خلقه وفعله تعالى انه قضاه .

وأورد فى الكتاب حديث الأصبغ بن نباته ، انَّ شيخا قام الى علىٍّ عليه السلام يوم صفين ، ثم بين فى الكتاب وجوب الرضا بقضـاء الله ، وأنَّ ذلك مصروف الى ما يفعله ويخلقه ، فلو كان الجور وما شاكله من خلقـه ، لوجب الرضى به ، والاجماع يبطـل ذلك ، وذكر الأخبـار الواردة فى وجوب الرضى بالقضاء ، وذكر أنه قد يصح أن يقال انه تعالى يخلق الخـير والشر ، اذا أريد بالشر الضرر فقط ، فان أريد به ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الضرر القبيـح فلن تصح اضافته اليه ، ولا يصح بدلا من ذلك أن يقال : يخلق الفساد ، لأنه قياس

---

(١) سورة فصلت آية ١٢
(٢) سورة الاسراء آية ٢٣
(٣) سورة الاسراء آية ٤
(٤) سورة فصلت آية ١٠
(٥) سورة الحجر آية ٦٠

على المجاز ، وانْ كنا نقول عند اقترانه بالزروع يصح اطلاق لفظ الفساد فيه ، ويراد به ما يلحق من الآفات ، فأما أنه ينفع ويضر فجائز اطلاقه ، لأن الضرر لا ينبىء عن القبيح ، وجميع ذلك كلام فى العبارات .

— باب —
فى ذكر من ذمّ القدرية

لما ورد الخبر عن النبى صلى الله عليه بذم القدرية ولعنهم ، وكان مذهب المخالفين مذموما فاسدا لقيام الدلالة على بطلان قولهم بالمخلوق ، وجب صرف هذا الوصف اليهم ؛ وبعد ، فانهم يثبتون الأمور التى يقع الخلاف فيها أنها بقدر الله ، فيجب أن يكونوا أحق بهذا الاسم ممن ينفيه ؛ ولأنهم يلهجون بذكر القدر فى كل الحوادث ، ولأن المضاهاة بينهم وبين المجوس ثابتة من وجوه كثيرة ذكر بعضها فى الكتاب ، وهى وجوه معروفة ، وما رويناه عن على بن أبى طالب عليه السلام يدل على أنهم القدرية .

فأما المروى عن حذيفة أن النبى صلى الله عليه قال : لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر ؛ فليس فيه أنهم القدرية ، فالجمع بين الخبرين يصح ، ويصح أيضا أن ينصرف ذلك اليهم ؛ فيكون الغرض أن القدرية الذين ينفون القدر عنا ؛

فان قال : فأنتم تنفون القدر عن الله فى ذلك .

قلنا : انما نجعلكم قدرية للخبر الأول ، وانما نتأول هذا الخبر على موافقة الخبر الأول .

فأما تسمية الخوارج محكّمة ، فليس من النفى بل من الاثبات ، لأن
ب١٦٣/ قولهم — لا حكم الا لله — هو اثبات ، وانْ كان لفظه / لفظ النفى ، كقوله : لا اله الاّ الله . وقد روى عن حذيفة أنّ النبى صلى الله عليه فسّر القدرية بأنهم الذين يقولون : قدر الله عليهم المعاصى ثم عاقبهم عليها ، ولعنهم كما لعن المرجئة الذين يقولون : الايمان قول بلا عمل ، وأنّ فى آخر الزمان قوما يعملون المعاصى ثم يقولون : قدرها الله علينا ؛ الراد عليهم يومئذ ، كالشاهر سيفه فى
أ٢٦٣/ سبيل الله ، وهذا من طريق جابر وعن الحسن : أنّ/الله بعث محمداً والعرب قدرية

مجبرة يحملون ذنوبهم على الله ؛ ومصداقه فى قوله (وإذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا) (١) والله أمرنا بها ؛

فانْ قيل : فالخبر عندكم حدث فى أيام معاوية فى الاسلام ، فكيف تصح هــذه الأخبــار ؟

قيل له : لا مانع أن يخبر النبى صلى الله عليه عنهم قبل وجودهم ، ويجوز أن يكونوا فى أول الاسلام موجودين ، ثم ينقطعون ويعودون من بعد ؛

فانْ قيل : ففى أول الاسلام ، كان يستفاد بالقــدرى قول من يقــول : لا يعلم الله الشىء حتى يكون .

قيل له : شابه هؤلاء من تقدم ، لأنهم جعلوا الحَتْم مصروفا الى العلم ، ثم حدث قوم جعلوا ذلك فى الارادة وفى الخلق، فأوجبوا وقوع هذه الأشياء . واتفق الكل فى ايجابهم أن لا اختيار للعبد ، وأنَّ ما يعلم الله ، يكون لا محالة .

فأما اضافة الحسنات الى الله ، والفصل بينهــا وبين السيئات فظاهر ؛ فبين بطلان قولهم انه خلق الصور القبيحــة ، وخلق ذات الشيطان ، وهــو موجب للشر ، وأنه لا تلزم اضافة القبيح اليه تعالى من حيث خلق القــدرة والآلات ، لأنه ليس فى ذلك ايجاب ؛ وبين أنا انما تسمينا بالتوحيد والعدل ، لأنا أثبتنــاه تعالى واحدا عــدلا ، وأن التسمية بالاعتزال مــدح ، للآيات التى فى القرآن ، وأن السبب فى التسمية بهذا الاسم، هواعتزال عمرو (٢) حلقة الحسن (٣) لوحشة احقته من قتادة ، فقال قتادة : أصبح عمرو معتزليا ؛ وقد قيل لمــا كثر الخوارج والمرجئة وانتصب واصل لمكالمتهم فى الأسماء والأحكام سمى معتزليا ؛

وحكى ما ذكره ابن يزداد عن سفيان الثورى أنه أمر أصحابه أن يتسموا بهذا الاسم ، لمــا سمع من خبر عن النبى صلى الله عليه يتضمن مدحهم ، فقيل له : قد ســبقك أصحاب واصل .

---

(١) سورة الاعــراف آية ٢٨

(٢) هو عمرو بن عبيــد المعتزلى .

(٣) هو الحسن البصرى .

فأما القول بأنا من أهل السنة والجماعة ، فمتى لم توهم التشبيه والجبر على ما جرت به عادة القوم فى التسمى بذلك ، فهو جائز ، والا وجب تجنبه .

ثم بين كيفية أخذ واصل هذا المذهب عن محمد بن الحنفية وابنه ، وأنه ليس بحادث كما ظنوه ، وأن قولهم ان الكلام منهىٌ عنه ، طريقة المقلدة ، وان الله تعالى قد أمر بالجدال والمراء الظاهر وما قد ورد النهى عنه فهو فى الباطل ، والذى يروونه من أن القدر سر الله ، فلا تفتشوا عنه ، مما لا يصح ؛ فان السرَّ على الله محال ، ثم قد فتش القوم عنه ، فما وجه العتب علينا به ، وقد بسط القول فى ذلك ، وهذه جملة ما أورده .

تم السفر التاسع من كتاب المحيط بالتكليف

بعون الله ومنه ، وبتمامه

النسخة أ / تم الكتاب من أنعم الله بفضل الله ورحمته ومعونته تعالى .

النسخة ب / يتلوه ان شاء الله تعالى الكلام فى الاستطاعة والحمد لله وحده ، وصلواته على رسوله محمد النبى وعلى آله وسلم تسليما .

الاخشيدية :

فرقة من فرق المعتزلة ، وهم أتباع أخشد بن أبى بكر تلميذ محمد بن عمر الصيمرى وهم يكفرون أبا هاشم الجبائى وأتباعه .

الأشــعرية :

هم أصحاب أبى الحسن الأشــعرى المنسوب الى أشعر قبيلة يمنية ، وقيل الى جــده أبى موسى ، وكان أول أمره على مذهب الاعتزال تبــع أبى على الجبائى وبرجوعه عن مذهبهم كتب فى علم الكلام وقال فى التنزيه ما قاله السلف من التمسك بكتاب الله وسنة رسوله .

اصحاب الأصلح :

هم المعتزلة وسموا بذلك لأنهــم قالوا بالصلاح والأصــلح وأنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح .

اصحاب الطبائع :

قالوا : الجواهر أجناس متضادة منهــا بياض ومنها ســواد وصــفرة وحمــرة وخضرة ؛ ومنها حرارة ومنهــا برودة ،ومنها حلاوة ومنها حموضة، ومنها روائح ومنها طعوم ومنها رطوبة ومنها يبوســة ومنها صور ومنها أرواح ؛ وكان النظام يقول « الحيوان كله جنس واحد » .

واختلفوا فى الجواهر هل يجــوز على جميعها ما يجوز على بعضها ؛ وهل يجوز أن يحل الجوهر الواحد ما يجوز أن يحــل الجواهر جميعها ، وهــل يجــوز وجودها ولا أعراض فيهــا أم يستحيــل ذلك .

أصحاب اللطف :

هم المعتزلة .

أهـــل السنة :

مذهبهم الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردّون من ذلك شيئا ، وأنّ الله سبحانه وتعالى اله واحد ، فرد صمد ، لا اله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وان محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق والنار حق ، وان الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور ، وهم يفسرون الآيات التى توهـم التشبيه كما جاءت بلا كيف .

البراهمـــة :

فرقة تنسب الى « براهم » ليس الى ابراهيم عليه السلام لأنهم نفوا النبوات أصلا وقرروا استحالة ذلك فى العقول بوجوه منها :

أن الذى يأتى به الرســول لا يخلو من أحــد أمرين اما أن يكون معقولا أو لا معقولاً ، فإن كان معقولا فقد كفانا العقل ادراكه والوصـول اليه ، فأىّ حاجة بنا الى رسول ، وان لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا .

البغـداديون :

هم معتزلة بغداد فى مقابل معتزلة البصرة .

الثنـــوية :

هم أصحاب الاثنين الأزليين يزعمون أنّ النور والظلمة أزليان قـديمان ، وقالوا بتساويهما فى القدم واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحيّز والمكان والأجناس .

الجـبرية :

هم الذين لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة عليه أصلا .

الحشـوية :

فرقة من المشبهة :

أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة ، اذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد الى حد الاخلاص والاتحاد المحض . وهم يجوزون الرؤية فى الدنيا وأن يزورونه ويزورهم ، ومن المشبهة من مال الى مذهب الحلوليَّة وقال يجوز أن يظهر البارى تعالى بصفة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل على صورة أعرابى .

الحلوليـة :

قوم أجمعوا على أفساد القول بتوحيد الصانع واستباحوا المحرمات وأسقطوا المفروضات ومنهم من قال بأن علياً صار الها ، بحلول روح الاله فيه ومنهم من زعم أن روح الاله تحل فى الأنبياء والأئمة .

الخـوارج :

هم الذين خرجوا على الامام على عليه السلام . ذكر الكعبى فى مقالاته أن الذى يجمع الخوارج على افتراق مذاهبهم اكفار على وعثمان والحكمَيْن وأصحاب الجمل وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، والاكفار بارتكاب الذنوب ووجوب الخروج على الامام الجائر .

الدهـرية :

هم قوم حكموا بقدم العالم وانكار الصانع مع زيادتهم القول بابطال الأديان كلها .

الديصـانية :

هم أصحاب ديصان ، اثبتوا أصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا ، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا .

السوفسطائية :

هم الذين شككوا فى وجود الحقائق وقالوا ان حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد ، وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها ، وكانوا يستخدمون مقدمات خاطئة ليتوصلوا بها الى نتائج الغرض بها اسكات الخصم ، وذلك كالقول بأن : الجوهر موجود فى الذهن ، وكل موجود قائم بالذهن عرض ، لينتج أن الجوهر عرض .

الصابئين :

قوم قالوا : انا نحتاج فى معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه الى متوسط ، وذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا ، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب .

ثم لما لم يمكن للصابئة التقرب الى الروحانيات البحتة فزعت الى هياكلها وهى الكواكب فهم من عبدة الكواكب .

الضرارية :

هم أتباع ضرار بن عمرو الذى وافق أصحابنا فى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى واكساب للعباد ، وفى ابطال القول بالتولد ، ووافقوا المعتزلة فى أن الاستطاعة قبل الفعل ، وزادوا قولهم انها قبل الفعل وبعده وانها بعض المستطيع ، وكذلك وافقوا النجار فى أن الجسم أعراض مجتمعة فى لون وطعم ورائحة ونحوها ، وانفردوا بأشياء منكرة منها قولهم بأن لله تعالى ما هية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون يوم القيامة بحاسة سادسة .

القدرية :

يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله تعالى.

الكرامية :

هم طائفة من القائلين بالتجسيم ، أتباع محمد بن كرّام (بفتح الكاف أو كسرها) .

الكلابيــة :

هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب أول من عرف عنه أن كلام الله قديم .

ثم افترق الذين شاركوه هذا القول ، فمنهم من قال الكلام معنى واحد قائم بذات الله وهو القرآن كله والتوراة والانجيل وسائر كتب الله .

وكلامه هو ذلك المعنى الواحد الذى لا يتعدد ولا يتبعّض ، والقرآن العربى لم يتكلم الله به بل هو مخلوق خلقه فى غيره .

ومنهم من قال هو حروف وأصوات قديمة أزلية لازمة لذاته .

المـانوية :

هم أصحاب مّانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير وقتله بهران بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى عليه السلام . أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولايقول بنبوة موسى .

زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخـر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكر وجود شىء الا من أصل قديم وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين دراكين سميعين بصيرين .

المجسمـة :

هم الذين قالوا : ان الله تعالى جسم ممدود عريض عميق طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار بمعنى ان له مقدارا فى طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه ، وهو يتحرك ويسكن ويقعد ويقوم .

وحكى عن ابن الراوندى أنه قال : هو جسم لا كالأجسام ومعنى ذلك أنه شىء موجود .

المجـوس :

أثبتوا أصلين وزعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين ، بل النور أزلى والظلمة محدثة .

المرجئـة :

هم جماعة تكلموا فى الأيمان والعمل ، والارجاء تأخير الحكم فى مرتكب الكبيرة الى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم فى الدنيا .

وكانوا يقولون لا تضر مع الايمان معصية" كما لا تنفع مع الكفر طاعة .

المشبهـة :

هم من شبّه ذات البارى بذات غيره من المخلوقات ومنهم من شبه صفاته بصفات غيره .

وأول صنف منهم سمّوا عليا الها وشبهوه بذات البارى ومنهم من قال بالهية الأئمة وغير ذلك .

المعتزلـة :

هم أصحاب واصل بن عطاء وهم أول من اعتنى بدراسة الفلسفة والمنطق وطريقهم فى البحث تحكيم العقل فى كل شىء ومحاولة الوصول عن طريقه الى كل شىء ولهم فضل عظيم فى الدفاع عن الاسلام لأنهم قاوموا أصحاب العقائد الباطنية والأديان الأخرى بالحجة والبرهان وسمّوا بالمعتزلة لاعتزال واصل بن عطاء حلقة الحسن البصرى .

الملحـدة :

لفظ ملحد أو « زنديق » لفظ غامض مشترك أطلق على معان عدة ، مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه ، فكان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم : هما النور والظلمة ،

ثم اتسع المعنى من بعد اتساعا كبيرا حتى أطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد ، بل انتهى به الأمر أخيراً الى أن يُطلق على من يكون مذهبه مخالفا لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيى حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن اليهم .

المنـوية :

انظر :
المـانوية .

النجــارية :

هم أتباع الحسين بن محمد النجار وافقوا أصحابنا فى أصول ووافقوا القدرية فى أصول وانفردوا بأصول لهم ؛ فوافقوا أصحابنا فى قولهم بأنّ الله تعالى خالق أكساب العباد وأن الأستطاعة مع الفعل وأنه لا يحدث فى العالم الا ما يريده الله ووافقونا أيضا فى أبواب الوعد وجواز المغفرة لأهــل الذنوب وفى أكثر أبواب العــدل ؛

ووافقوا القدرية فى نفى علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية واحالة رؤيته بالأبصار والقول بحدوث كلام الله تعالى .

وأكفرتهم القدرية فيما وافقوا فيه أصحابنا ، وأكفرهم أصحابنا فيما وافقوا فيه القدرية .

النصــارى :

أمة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ، وكانت مدة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام ؛ وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة : البارى تعالى جوهر واحد يعنون به القائم بالنفس لا التحيز والجسمية ، فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية .

ويعنون بالاقانيم « الصفات » كالوجود والحياة والعلم وسموها الآب والابن وروح القدس ؛ ولهم فى النزول اختلاف ، فمنهم من قال كما قال أهل الاســلام ومنهم من قال لا نزول له الا يوم الحساب .

اليهــود :

هم أمة موسى عليه السلام ، وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء وقد اشتمل على أسفار ، فذكر مبدأ الخلق فى السفر الأول ثم الأحكام والحدود والأحوال والقصص والمواعظ والاذكار ... فى سفر سفر .

ابن أبى بشر :

هو أبو الحسن على بن اسماعيل بن أبى بشر الأشعرى من أهـل البصرة ؛ كان أولاً معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن ، وخـرج على المعتزلة بفضائحهم ومعايبهم ؛ له كتاب اللمـع وكتاب الموجز وكتاب ايضـاح البرهان وكتاب التبيـين عن أصـول الدين وكتاب الشرح والتفصيل فى الرد على أهـل الافك والتضليل .

ابن الأخشيـد :

أبو بكر أحمد بن معجور الأخشاد رئيس فرقة الأخشيدية ، وهو من أفاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم . وهو من الطبقة التاسعة ومن تلاميـذه أبو حفص المصرى ، وكثر الانتفاع به فى البصرة . توفى سنة ٣٢٦ هـ .

ابن كلاب :

عبد الله محمد بن كلاب القطان ، من الحشـوية ، وله مع عبّـاد السلمى مناظرات . وكان يقول انَّ كلام الله هو الله ، وكان عباد يقول انه نصرانى بهـذا القول .

ابن متويه :

محمد الحسن بن أحمد بن متويه أخـذ عن القـاضى ، وله كتب مشهورة « كالمحيط فى أصول الدين » و « التذكرة فى لطيف الكلام » .

ابن يزداد :

وهو على بن محمد بن الحسن بن يزداد (بالدال أو الذال) العبدى ــ أبو تمام كان ينتحل الاعتزال ويقول بخلق القرآن وكان ثقة فى الحديث .

ابو اسحاق بن عياش :

وهو ابراهيم بن عيَّاش البصرى ، قال القاضى وهو الذى درسنا عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والعلم على حدٍّ عظيم ، وكان لعلمه وورعه يحضر مجلسه كثير من أهل بغداد . وله كتب كثيرة منها كتاب « امامة الحسن والحسين » و « ايضاح البرهان » وهو من الطبقة العاشرة .

أبو الحسن : أنظر : قاضى القضاه .

ابو الحسن الأشعرى :

وهو أبو الحسن على ابن اسماعيل بن موسى الأشعرى صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب أهل السنة واليه تنسب الطائفة الأشعرية وكان أولاً معتزليا ثم انخلع عن مذهب الاعتزال ، قال ابن حزم له خمسة وخمسون تصنيفا وتوفى سنة ٣٣٠ هـ .

ابو الحسين الخياط :

وهو أبو الحسين عبد الرحيم الخياط أستاذ أبى القاسم البلخى ، من الطبقة الثامنة وله كتب كثيرة فى النقد على ابن الراوندى .

ابو سهل بشر بن المعتمر :

وهو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالى أبو عثمان من الطبقة السادسة وكان رئيسا للمعتزلة فى بغداد فى عصره وقيل انه من أهل الكوفة ومن تلاميذه ثمامة وبلغ الرشيد أنه رافضى فحبسه فقال فى الحبس شعرا ، ثم أفرج عنه .

وكان زاهدا عابدا وتنسب اليه الطائفة البِشْرية . وله مصنفات فى الاعتزال وتوفى ببغداد سنة ٢١٠ هـ ٨١٥ م .

ابو عبد الله :

وهو أبو عبد الله الحسين بن على بن ابراهيم البصرى ، من أهل البصرة ومولده بها وأستاذه أبو القاسم ابن سهلوية ، على مذهب أبى

هاشم ، واليه انتهت رياسة أصحابه ، وكان فاضـــلا فقيها متكلما وقـــرأ على أبى هاشم عبد السلام بن محمد ومولده سنة ٣٠٨ هـ وتوفى ببغداد سنة ٣٩٩ هـ .

ابوعثمـــان :

انظر : عمرو بن عبيد .

ابو على :

أبو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى البصرى شيخ المعتزلة أخذ هذا العلم عن أبى يعقوب الشحام وأخذ عنه ابنه أبو هاشم والشيخ أبو الحسن الأشعرى توفى سنة ٣٠٣ هـ .

أبو عمـــر الباهلى :

وهو أبو عمر سعيد بن محمد الباهلى ، قال القاضى كان أوحد زمانه فى علم الكلام والأخبار والشعر ، وهو من تلاميذ أبى على ، ولازمه كل عمره لا يفارقـــه الا ما يقضى حق أهله بالعسكر ، وعامة كلام أبى على بخطه واستملائه وهو من الطبقة التاسعة . وتوفى ببغداد سنة ٣٠٠ هـ

ابو القاسم البلخى :

أنظر : البلخى .

ابو القاسم بن سهلويه :

وهو أبو القاسم بن سهلويه من أهل العراق وهو من الطبقة العاشرة ويلقب بقشور ، وهو على مذهب أبى هاشم واليه انتهت رياسة أصحابه فى عصره وكان يتفقه على مذهب أهل العراق ولد سنة ٣٠٨ هـ . وتوفى سنة ٣٩٩ هـ .

أبو القاسم الواسطى :

وهو محمد بن زيد بن على بن الحسين أبو عبد الله الواسطى من كبار علماء

الكلام معتزلى أصله من واسط وسكن بغداد وتوفى بهـا ومن كتبه « اعجـاز القرآن » و « الامامة » والرد على قسطا بن لوقا ؛

قال ابن النديم ، أخذ عن أبى على الجبائى واليه كان ينتسى توفى سنة ٣٠٧هـ = سنة ٩١٩ م .

أبو معن ثمامة :

أنظر : ثمامة .

أبو هــاشم :

وهو أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى قدم مدينة السلام سنة ٣١٤هـ وكان ذكيا حسن الفهم ثاقب الفطنة صانعا للكلام مقتـدرا عليـه قيّما به توفى سنة ٣٢١ هـ وله من الكتب كتاب « الجامع الكبير » وكتاب « الأبواب الكبير » و « الجامع الصغير » و « الانسـان » و « كتاب العوض » وكتاب « المسـائل العسكريات » وكتاب « النقض على ارستطاليس فى الكون والفسـاد » وكتاب « الطبائع والنقض على القائلين بها » وكتاب « الاجتهاد » .

أبو الهـذيل :

وهو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبـدى مولى عبـد القيس أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة ولد بالبصرة واشـتهر بالعلم وله مقـالات فى الاعتزال وتوفى بسامراء سنة ٢٣٥ هـ — ٨٥٣ م .

أبو يعقوب (الشحام) :

وهو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسـحاق الشحام من أصـحاب أبى الهذيل واليه انتهت رياسة المعتزلة فى البصرة فى وقته وله كتب فى الرد على المخالفين وفى تفسير القرآن وكان من أحذق الناس فى الجدل وعنه أخذ أبو على الجبـائى وعاش ثمانين سنة .

احمـد بن حنبـل :

وهو الامام أحمد بن حنبـل الشيبانى امام المذهب الحنبلى أصله من مرو

وكان أبوه والى سرخس . ولد ببغداد ، وله كتب منها « الناسخ والمنسوخ » والرد على من ادّعى التناقض فى القرآن والتفسير والتاريخ وغير ذلك ، وسجن ثمانية وعشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن وأطلق سنة ٢٢٠ هـ. توفى ٢٤١هـ - ٨٥٥م

الاســـكافى :

وهو أبو جعفر محمد بن عبـد الله الاسكافى من الطبقـة السـابعة ، قال ابن يزداد : كان عالمـا فاضلا وله سبعون كتابا فى الكلام وقال أبو القـاسم عن أبى الحسين الخياط قال انه كان خياطا وكان عمه وأمه يمنعـانه من الاختـلاف فى طلب العلم ويأمرانه بلزوم الكسب ، فضمه جعفر بن حرب الى نفسـه وكان يبعث الى أمّه كل شهر عشرين درهما حتى بلغ مابلغ ، وله كتاب يسمى « المعيار والموازنة » فى فضل علىٍّ على أبى بكر وتوفى سنة ٢٤٠ هـ .

الاســـوارى :

وهو أبو على الاسوارى ، قال أبو القاسم كان من أصحاب أبى الهـذيل وأعلمهم ، وروى أنه صعد بغداد لفاقة لحقته فقال له النظام ما جاء بك ، فقـال الحاجة ، فأعطاه ألف دينار وقال له ارجع من ساعتك ، فقيل انه خاف أن يراه الناس فيفضل عليه وهو من الطبقـة السابعـة وكان من القـدرية وتبع النظام فى بعض آرائه .

الأصبع بن نباته :

هو من الشيعة المعاصرين لأمير المؤمنين عليه السلام ، ومن الذين اقتـدوا بامامهم فى الكتابة والتأليف وله من الكتب كتاب « عهد أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الأشتر النخعى » ووصيته الى ابنه محمد بن الحنفية .

برغوث : أنظر الملقب ببرغوث .

البطخى :

وهو من طبقة جهم بن صفوان وصاحبه ووافقه فى بعض المسائل منها انقطاع الثواب وأن ادامته لا تعقل .

البغـدادى :

وهو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادى التميمى الاسفراينى أبو منصور ، عالم من أئمة الأصول ، ولد ونشأ فى بغداد ومات فى اسفرايين وكان يدرس فى سبعة عشر فنا ، وله مصنفات كثيرة منها ، « تفسير القرآن » و « فضائح المعتزله » و « الايمان وأصوله » و « الملل والنحل » والفرق بين الفرق » و « نفى خلق القرآن » و « الصفات » .

البلخى :

وهو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمـود البلخى الكعبى ، من معتزلة بغداد ومن الطبقة الثامنة وكان فاضلا قائما بجميع العلوم القديمة والحديثة سلك فى مصنفاته طريق الفلاسفة ولد ببلخ وتوفى سنة ٣١٩ وقيل سنة ٣٢٢ هـ .

ثمـامه :

وهو ثمامه بن الأشرس النميرى ويكنى بأبى معن ، وهو من كبار المعتزلة ، وكان له اتصال بالرشيد ثم بالمـأمون وتوفى سنة ٢١٣ هـ = سنة ٨٢٨ م .

قال ابن حزم كان ثمامه يقول ان العالم فعل الله بطباعه ، وهو من الطبقـة السـابعة .

الجـاحظ :

وهو عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى أبو عثمان الشهير بالجاحظ ، رئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة ، مولده ووفاته بالبصرة ، فلـج فى آخر عمره ومات والكتاب على صدره ، وله تصانيف كثيرة مشهورة وانفرد عن أصحابه بمسـائل ومذهبه مذهب الفلاسفة ، الا أنّ الميـل منه ومن أصـحابه الى الطبيعيين أكثر منه الى الالهيين .

الجعفـران :

وهما جعفر بن حرب ويكنى أبا الفضل والثـانى جعفر بن مبشر الثقفى ،

قال ابن يزداد : ولقد بلغا فى العلم والعمل حتى كان يضرب بهما المثل ، فكان يقال « علم الجعفرين » ، وزهدهما كما يضرب المثل فى حسن السيرة : بالعمرين .

جهم :

وهو جهم بن صفوان السمرقندى أبو محرز رأس الجهمية ، ظهرت بدعته بترمذ وقتله سالم بن أحوز المازنى بمرو فى آخر ملك بنى أمية ، وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء ، ووافق المعتزله فى نفى الرؤية .

حفص القرد :

بالقاف أو الفاء ، كان من المتقدمين فى علم الكلام ونقد كتاب الأبواب لعباد وهو الذى أملاه أبو هاشم وهو من المجبرة ويكنى أبا عمر وكان من أهل مصر ، قدم البصره فسمع بأبى الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل ، وكان أولاً معتزليا ، وقال بخلق القرآن .

الشيخين :

هما أبو على الجبائى : محمد بن عبد الوهاب الجبائى والد أبو هاشم الجبائى ، وأبو هاشم الجبائى محمد بن عبد السلام الجبائى .

الصاحب :

وهو الصاحب بن عبّاد اسماعيل بن عبّاد بن عباس أبو القاسم الطالقانى ، غلب عليه الأدب ولقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة من صباه وكان وزيره ، توفى بالرى ونقل الى أصبهان ودفن بها وله تصانيف كثيرة جليلة منها « المحيط » و « كتاب الوزراء » وكتاب « عنوان المعارف وذكر الخلائف » وكتاب « الزيدية » وكتاب « الامامة » يذكر فيه تفضيل أمير المؤمنين على بن أبى طالب .

صالح قبة :

هو أبو جعفر بن محمد بن قبة من متكلمى الشيعة وهو من الطبقة السابعة ، خالف الجمهور فى أمور منها كون المتولدات فعل الله ابتداءً وكون الأدراك معنى .

ضرار :

وهو ضرار بن عمرو ، قال البغدادى : وافق أصحابنا فى أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، وفى ابطال القول بالتوليد ، ووافق المعتزلة فى أنَّ الاستطاعة قبل الفعل وقال : لله ماهية لايعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة .

عبـــاد :

أنظر : معمَّر .

عمرو بن عبيـــد :

وهو أبو عثمان عمرو بن عبيد من طبقة واصـــل بن عطاء ، بصرى ، شيخ المعتزلة فى عصره ، وأحد الزهـــاد المشهورين له رســـائل وخطب وكتب منهـــا ، « التفسير » « والرد على القدرية » .

القـــاسم :

وهو القاسم بن السعدى من أصحاب واصل بن عطاء وهو أول من بعثـــه الى اليمن داعيا كما بعث أيوب الى الجزيرة وعثمان الطويل الى أرمينية وغيرهـــم من معاصريهم .

قاضى القضـــاه :

وهو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذانى الاسترابادى أبو الحسن ، فقيه وأصولى ، متكلم ، مفسر ، كان مقلدا للشـــافعى فى الفروع وعلى رأس المعتزله فى الأصول ، ورد بغداد وحدث بها وتولى القضاء بالرى وتوفى بها فى ذى القعدة ومؤلفاته كثيرة منها « تفسير القرآن » و « دلائل النبوة » فى مجلدين و « تنزيه القـــرآن عن المطاعن » و « أمال فى الحـــديث » و « شرح الأصول الخمسة » ، « والمغنى » وانتهت مؤلفاته الى أربعمائة ألف ورقة .

وهو من الطبقة الحادية عشرة .

قتادة :

وهو قتادة بن دعامة السدوسى لم يختلف فيه أنه من أهل العدل أخـذ عن الحسن البصرى وله مناظرات بالكوفة والبصرة .

محمـد بن الحنفيـة :

وهو أبو هاشم عبد الله محمد بن الحنفية أستاذ واصل بن عطاء ، وهو من الطبقة الثالثـة ، وكانت ولادته لسنتين بقيتـا من خلافة عمر وتوفى سنة ٨١ هـ أو سنة ٨٣ هـ .

محمـد بن شبيب :

وهو أبو بكر محمد بن شبيب له كتاب جليـل فى التوحيـد ، ولمـا قال بالارجاء وتكلم عليه المعتزلة بالنقض ، قال انما وضعت هـذا الكتاب فى الارجاء لأجلكم فأما غيركم فانى لا أقول ذلك وهو من الطبقة السابعة .

معمـر :

وهو أبو عمر معمَّر بن عباد السلمى تفرد بمذاهب وهو من القدرية ، وكان يميل لمذهب الفلاسفة ، ومن تلاميذه عيسى بن صبيح المردار ، وانفرد عن أصحابه بمسائل منها الأجسـام والأعراض ، وكلام الله ، الحـركة والسكون ، فعـل الانسان ، ارادته ... الخ .

توفى سنة ٢١٥ هـ = سنة ٨٣٠ م .

(الملقب) ببرغوث :

وهو محمد بن عيسى الملقب ببرغوث وكان على مذهب النجـَّار فى أكثر مذاهبه وخالفـه فى تسمية المكتسب فاعلاً فامتنع منه ، وخالفـه فى المتولدات فزعم أنها فعل الله تعالى بايجاب الطبع واليه تنسب الفرقة البرغوثية .

النظـــام :

وهو ابراهيم بن سيار بن هانىء البصرى أبو اسحاق من أئمة المعتزلة تبحر فى علوم الفلسفة وانفرد بآراء خاصة ، تابعته فيها فرقته المسماه النظامية ، وكان يميل للطبيعيين وعنه أخذ الكعبى مذهبه فى الارادة .

واصـــل :

وهو واصل بن عطاء الغزال أبو حذيفة من موالى بنى ضبة أو بنى مخزوم، رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين ، سمى أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة الحسن البصرى ، وطائفتــه تسمى بالواصلية وهــو الذى نشر مذهب الاعتزال فى الآفاق وهو زوج أخت عمرو بن عبيد صاحبه فى الاعتزال ولد بالمدينة ونشأ بالبصره ، له تصانيف منها :

« أصـــناف المرجئة » و « المنزلة بين المنزلتين » و « معـــانى القـــرآن » وغير ذلك .

يحيى بن بشر الأرجائى :

وهو يحيى بن بشر الأرجائى من أصحاب أبى الهذيل ومن الطبقة السابعة ، روى عنه القول بتناهى الحركات ، وروى أنه تاب عن ذلك ومن تلاميذه أبو بكر محمد بن ابراهيم الزبير .

قائمـــة المراجـــع

ابن الأثير الجزرى « عز الدين » المتوفى سنة ٦٣٠ هـ : تاريخ الكامل . ط : مصر سـنة ١٢٩٠ هـ .

ابن تيمية « تقى الدين أبو العباس » : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية . ط : مصر سنة ١٣٢١ هـ .

ابن حجر العسقلانى « شهاب الدين أبو الفضـل » : الاصـابة فى تمييز الصحابة . ط : مصر سنة ١٣٢٣ هـ .

تهذيب تهذيب الكمال لمعرفة الرجال . ط : حيدر آباد سنة ١٣٢٥ هـ .

ابن حزم « أبو محمد على بن محمد بن سعيد » : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . ط : مصر سنة ١٣١٧ هـ .

ابن خلكان « شمس الدين أبو العبـاس » : وفيـات الأعيـان . ط : مصر سـنة ١٢٩٩ هـ .

ابن سهل البلخى « أبو زيد أحمد » كتاب البدء والتـاريخ . ط : باريس سـنة ١٨٩٩ م .

ابن طاهر البغدادى « أبو منصور عبد القاهر » : الفرق بين الفرق وبيـان الفرقة الناجية منهم . ط : مصر سنة ١٣٢٨ هـ .

ابن العماد العكرى الحنبلى « أبوالفلاح عبدالحى بن أحمد » : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب . ط : مصر سنة ١٣٥١ هـ .

ابن قيم الجوزية « شمس الدين أبو العبـاس أحمد بن محمـد » : اعلام الموقعين عن رب العالمين . ط : دلهى سنة ١٣١٣ هـ .

ابن المرتضى « محمد بن ابراهيم بن على » : ترجيح أسـاليب القرآن على أساليب اليونان . ط : مصر سنة ١٣٤٩ هـ .

ابن منظور المصرى : لسان العرب . ط : مصر سنة ١٣٠٨ هـ .

ابن النديم « أبو الفرج محمد اسحق » : الفهرست . ط : ليبزج سنة ١٨٧٢م

أبو الحسن الأشعرى « على بن اسماعيــل » : الابانة فى أصــول الديانة . ط : حيدر أباد سنة ١٣١٣ هـ .

مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . ط : استانبول سنة ١٩٢٩ م .

أبو الحسين محمد بن عبد الرحمن الملطى الشافعى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . ط : مصر سنة ١٣٦٨ هـ ــ سنة ١٩٤٨ م .

أبو الفرج الأصــبهانى « عــلى بن الحسن بن الهيثــم » : الأغانى . ط : مصر سنة ١٢٨٥ هـ .

أحمد بن يحيى بن المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحــل . ط : حيدر أباد سنة ١٣١٦ هـ .

البخارى « الامام » : صحيح البخارى . ط : مصر سنة ١٣٢٣ هـ .

بروكلمان ، كارل : تاريخ الأدب العربى . ط ليدن سنة ١٩٤٣ م .

البيهقى « أبو بكر » : شرح الأسماء والصفات .

الجرجانى « السيد الشريف » : التعريفات . ط : مصر سنة ١٢٨٣ هـ .

حسين والى : كتاب التوحيد . ط : مصر سنة ١٣٢٩ هـ .

الخطيب البغدادى « أبو بكر أحمد بن على » : تاريخ بغداد . ط : باريس سنة ١٩٠٤ م .

خير الدين الزركلى : الأعلام ؛ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين . ط : مصر سنة ١٣٧٦ هـ .

الذهبى « شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قايماز » : تذكرة الحفاظ . ط : حيدر أباد (   )

ـ ميزان الاعتدال فى نقد الرجال . ط : مصر سنة ١٣٢٥ هـ .

الرازى « فخر الدين » : التفسير الكبير . ط : مصر سنة ١٢٨٩ هـ .

ـ معالم أصول الدين . ط : مصر سنة ١٣٢٣ هـ .

الرازى « محمد بن أبى بكر » : مختار الصحاح . ط : مصر سنة ١٩١٢ م .

الزمخشرى « جار الله » : الكشاف . ط : مصر سنة ١٣٦٥ .

زهدى حسن جار الله : المعتزلة . ط : مصر سنة ١٣٦٦ هـ .

السبكى « تاج الدين » طبقات السبكى . ط : مصر سنة ١٣٢٣ هـ .

السنوسى « الامام » : حاشية الدسوقى على أم البراهين . ط : مصر سنة ١٢٩٧ هـ .

الشرتونى « سعيد الخورى » : أقرب الموارد فى فصح العربية والشوارد. ط : بيروت سنة ١٨٨٩ م .

الشهرستانى « أبو الفتح » : الملل والنحل . ط : مصر سنة ١٣٦٦ هـ .

نهاية الاقدام فى علم الكلام . ط : اكسفورد سنة ١٩٤٣ م .

العاملى (محمد الأمين الحسينى) : أعيان الشيعة . ط : دمشق سنة ١٩٣٦ م.

على بن محمد بن أبى العز الحنفى « قاضى القضاة » : شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية . ط : مصر سنة ١٣٧٣ هـ .

على مصطفى الغرابى : تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين. ط : أولى سنة ١٩٤٨ م .

الفيروزبادى «مجد الدين أبو طاهر» : القاموس المحيط. ط: مصر سنة ١٢٨٩هـ.

القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ط: مصر سنة ١٩٦١م.

الكمال بن أبى الشريف : المسامرة على المسايرة . ط : مصر سنة ١٣١٧ هـ .

محمد أحمد العدوى: الشرح الجديد لجوهرة التوحيد. ط : مصر سنة ١٣٦٦هـ.

محمد محسن نزيل سامراء : الذريعة الى تصانيف الشيعة .

النفرى : « محمد بن عبد الجبار حسن » : المواقف . ط : مصر سنة ١٩٣٤ م.

ياقوت الرومى الحموى : معجم الأدباء . ط : مصر ١٩١٦ م .

اليمنى « أبو محمد عبد الله بن على بن سليم بن فلاح اليافعى » مرهم العلل المعضلة . ط : كلكتا سنة ١٩١٠ م .

فهرس الموضوعات

السفر الأول

الموضوع — صفحة

السفر الثانى

السفر الثالث

الموضوع	صفحة

السـفر الرابع

السفـر الخامس

الموضوع — صفحة

السفر السادس

السفر السابع

الموضوع صفحة

السفر الثامن

السفر التاسع

كشـــاف

المصطلحات والأعلام

(ا)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

الوجود : ٥٩ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ٢٥٦
الوعد والوعيد : ١٩ ، ٢٢

(ى)

يحيى بن بشر الارجائى : ١١٦
اليهود : ٣٠١

ولا يفوتنى ـ وقد انتهى المجلد الأول من الكتاب ـ ان اقدم الشكر والعرفان للزميل / صـديق احمد عيسى المطيعى بالمكتبة العامة لجامعة القاهرة على ما بذله فى ترتيب الفهرس من جهـد وعلى كريم معاونته بوجه عام ،،

الشركة المصرية للطباعة
حسن مدكور واولاده
٣٠ ش عبد الخالق ثروت ـــ القاهرة
تليفون ٤٨٩٢١ ـــ ٩٠٦٥٧١